ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für
die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft
herausgegeben von Hubert Kaufhold und Manfred Kropp

Band 87 · 2003

HARRASSOWITZ VERLAG

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für
die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft

herausgegeben von Hubert Kaufhold und Manfred Kropp

Band 87 · 2003

HARRASSOWITZ VERLAG · WIESBADEN

Gedruckt mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft
und der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Manuskripte und Besprechungsexemplare werden erbeten an
Prof. Dr. Dr. Hubert Kaufhold, Brucknerstraße 15, 81677 München.

© Otto Harrassowitz KG, Wiesbaden 2003
Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen Beiträge und Abbildungen
sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist
ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und
für die Einspeicherung in elektronische Systeme.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.
Druck und Verarbeitung: Memminger MedienCentrum AG
Printed in Germany
www.harrassowitz.de/verlag

ISSN 0340-6407

Inhalt

Anschriften der Mitarbeiter VIII

Abkürzungen X

Beiträge

ANDREW PALMER
Paradise restored 1

PETER BRUNS
Von Adam und Eva bis Mohammed – Beobachtungen zur syrischen Chronik des Johannes bar Penkaye 47

HUBERT KAUFHOLD
Anmerkungen zur Textüberlieferung der Chronik des Johannes bar Penkāyē 65

SHABO TALAY
Neue syrische Grabinschriften aus Qasrōk (Nordostsyrien) aus dem Jahre 327-330 H. 80

JASON R. ZABOROWSKI
Egyptian Christians Implicating Chalcedonians in the Arab Takeover of Egypt: The Arabic Apocalypse of Samuel of Qalamūn 100

YOUHANNA NESSIM YOUSSEF
Coptic fragment of a letter of Severus of Antioch 116

ALEXANDER SIMA
konä yəqättəl in einer Wiener Handschrift des äthiopischen Danielbuches. Ein Beitrag zur Textgeschichte des altäthiopischen Daniel und zur Sprachgeschichte des Gəʿəz 123

SEVIR B. CHERNETSOV
A short story of St. Täklä Haymanot's ancestors and his «heritage» (*rist*) in the Däbra-Libanos version of his Vita 130

MANFRED KROPP
Viele fremde Tische, und noch einer im Koran: Zur Etymologie von äthiopisch *ma'əd(də)* und arabisch *mā'ida/mayda* 140

MICHEL VAN ESBROECK
Der armenische Ikonoklasmus 144

NINO DOBORJGINIDZE
Einige Fragestellungen der Volkssprachenemanzipation im östlichen Christentum des Mittelalters 154

DORA PIGUET-PANAYOTOVA
The Church of Oschki. Architecture and Ornaments (Second part) 175

GABRIEL RABO
Die Publikationen von Professor Dr. Werner Strothmann (1907-1996) ... 220

Personalia 224

Totentafel 224

Besprechungen .....
Studi su Clemente Romano, ed. Ph. Lusier, Rom 2003 (F. R. Gahbauer) 227
M. Mavroudi, A Byzantine Book on Dream Interpretation. The Oneirocriticon of Achmet and Its Arabic Sources, Leiden u. a. 2002 (F. Tinnefeld) 228
Joseph und Aseneth, kritisch hrsg. von Ch. Burchard, Leiden – Boston 2003 (M. van Esbroeck) 231
Maximi Confessoris Liber Asceticus, editus a Peter Van Deun, Turnhout/Leuven 2000 (M. van Esbroeck) 232
S. Gerber, Theodor von Mopsuestia und das Nicänum. Studien zu den katechetischen Homilien, Leiden 2000 (P. Bruns) 233
Th. Urbainczyk, Theodoret of Cyrrhus: The Bishop and the Holy Man, Ann Arbor 2002 (J. Rist) 235
M. Ghattas, Die Christologie Didymus' des Blinden von Alexandria in den Schriften von Tura, Münster u. a. 2002 (K. Pinggéra) 237
M. J. Panicker, The Person of Jesus Christ in the Writings of Juhanon Gregorius Abu'l Faraj Commonly Called Bar Ebraya, Hamburg 2002 (K. Pinggéra) 239
Geoffrey Khan, The Neo-Aramaic Dialect of Qaraqosh, Leiden 2002 (W. Arnold) 241
Das Neue Testament in syrischer Überlieferung. II. Die Paulinischen Briefe. Teil 3. Hrsg. und untersucht von B. Aland und A. Juckel, Berlin u. a. 2002 (H. Kaufhold) 243
B. Witte, Die Sünden der Priester und Mönche, Altenberge 2002 (H. Kaufhold) 245
S. C. Richter, Studien zur Christianisierung Nubiens, Wiesbaden 2003 (P. O. Scholz) 248

W. Andeberhan, Commentarii sul Libro del Profeta Osea. Edizione critica da MSS inediti. Principi Ermeneutici – Temi Teologici, Wiesbaden 1994 (M. Kropp) ... 254
G. Colin, La Gloire des Rois *(Kebra Nagast)*. Épopée nationale de l'Éthiopie. Traduction française intégrale, Genf 2002 (M. Kropp) ... 256
B. Burtea, Zwei äthiopische Zauberollen, Aachen 2001 (M. Kropp) ... 257
O. Peri, Christianity under Islam in Jerusalem, Leiden u. a. 2001 (J. Pahlitzsch) 259
M. Rahn, Die Entstehung des Armenischen Patriarchats von Konstantinopel, Münster 2002 (H. Kaufhold) ... 262
G. Nedungatt (Ed.), A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches, Rom 2002 (H. Kaufhold) ... 272
I. Baumer, Von der Unio zur Communio. 75 Jahre Catholica Unio Internationalis, Freiburg, Schweiz 2002 (H. Kaufhold) ... 274
Mgr Petit, Assomptionniste, fondateur des »Échos d'Orient«, Archevêque latin d'Athènes (1868-1927), éd. par B. Holzer, Rom 2002 (H. Kaufhold) ... 276
Syrian Christians under Islam. The First Thousand Years, ed. by David Thomas. Leiden u. a. 2001 (H. Kaufhold) ... 278
M. Tamcke (Hrsg.), Syriaca: Zur Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen, Münster 2002 (H. Kaufhold) ... 279
M. Tamcke (Hrsg.), Orientalische Christen zwischen Repression und Migration, Münster 2001. – Ders. (Hrsg.), Daheim und in der Fremde. Beiträge zur jüngeren Geschichte und Gegenwartslage der orientalischen Christen, Münster u. a. 2002 (H. Kaufhold) ... 282
F. St. Jones (Hrsg.), Which Mary? The Marys of Early Christian Tradition, Atlanta 2002 (E. M. Synek) ... 284
Y. Christe, Das Jüngste Gericht, Regensburg 2001 (P. O. Scholz) ... 285
Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler, ed. H.-J. Feulner, E. Velkovska and R. Taft, Rom 2000 (Chr. Hannick) 291

Anschriften der Mitarbeiter

Professor Dr. WERNER ARNOLD, Seminar für Sprachen und Kulturen des Vorderen Orients, Semitistik, Schulgasse 2, 69117 Heidelberg, Deutschland

Professor Dr. PETER BRUNS, Lehrstuhl für Kirchengeschichte der Otto-Friedrich-Universität Bamberg, An der Universität 2, 96047 Bamberg, Deutschland

Prof. Dr. SEVIR B. CHERNETSOV, Russian Academy of Sciences, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), 3, University Emb., POB 199034, St. Petersburg, Rußland

Dr. NINO DOBORJGINIDZE, Fakultät für georgische Philologie der Staatlichen Universität Tbilisi, Ilia-Tschavtschavadze-Straße 1, 380028 Tbilisi, Georgien

Professor Dr. MICHEL VAN ESBROECK SJ, 1 rue Neufmoustier, Maison 5, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgien

P. Dr. Dr. habil. FERDINAND R. GAHBAUER OSB, Byzantinisches Institut der Benediktinerabtei, 82488 Ettal, Deutschland

Prof. Dr. CHRISTIAN HANNICK, Lehrstuhl für Slavische Philologie, Residenzplatz 2, 97070 Würzburg, Deutschland

Professor Dr. Dr. HUBERT KAUFHOLD, Brucknerstraße 15/I, 81677 München, Deutschland

Professor Dr. MANFRED KROPP, Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, B. P. 11-2988, Rue Hussein Beyhum (Zokak al-Blat), Riad Solh Beirut 1107 2120, Libanon

Dr. JOHANNES PAHLITZSCH, Seminar für Semitistik und Arabistik, Freie Universität Berlin, Altensteinstr. 34, 14195 Berlin, Deutschland

Dr. ANDREW PALMER, Dilleveld 22, 5467 KK Veghel, Niederlande

Dr. DORA PIGUET-PANAYOTOVA, 27, rue Miollis, 75015 Paris, Frankreich

Hochschuldozent Dr. KARL PINGGÉRA, Seminar für Ostkirchengeschichte, Am Plan 3, 35037 Marburg, Deutschland

GABRIEL RABO, Theologicum, Platz der Göttinger Sieben 2, 37073 Göttingen, Deutschland

Dr. JOSEF RIST, St. Benedikt-Straße 1, 97072 Würzburg, Deutschland

Professor Dr. PIOTR O. SCHOLZ, Rheingauer Straße 11, 65388 Schlangenbad, Deutschland

Dr. ALEXANDER SIMA, Seminar für Sprachen und Kulturen des Vorderen Orients, Semitistik, Schulgasse 2, 69117 Heidelberg, Deutschland

Dr. theol. habil. EVA MARIA SYNEK, Institut für Recht und Religion, Freyung 6/II/2/4, 1010 Wien, Österreich

Dr. SHABO TALAY, Lehrstuhl für Orientalische Philologie, Bismarckstraße 1, 91054 Erlangen, Deutschland

Professor Dr. FRANZ TINNEFELD, Stolzingstraße 41, 81927 München, Deutschland

Dr. YOUHANNA NESSIM YOUSSEF, Senior Research Associate, Centre of Early Christian Studies, Australian Catholic University, 1/27 Evon Avenue, East Ringwood, VIC 3135, Australien

JASON R. ZABOROWSKI Ph. D., Department of Semitic and Egyptian Languages and Literatures, Catholic University of America, Washington, DC 20064, USA

Abkürzungen

ÄthF	Äthiopistische Forschungen, Wiesbaden 1977 ff.
AnBoll	Analecta Bollandiana, Brüssel 1882 ff.
Assemani, BO	Joseph Simonius Assemanus, Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, 4 Bände, Rom 1719-1728
Baumstark	Anton Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, Bonn 1922
BHO	Bibliotheca Hagiographica Orientalis, Brüssel 1910
BK	Bedi Kartlisa. Revue de karthvélologie, Paris 1 (1948) – 43 (1984)
BKV$^{1/2}$	Bibliothek der Kirchenväter, hrsg. von Franz Xaver Reithmayer u. a., Kempten 1869-1888; hsgg. von Otto Bardenhewer u. a., München 1911-1938
BSAC	Bulletin de la Société d'Archéologie Copte, Kairo 1935 ff.
ByZ	Byzantinische Zeitschrift, Leipzig, Stuttgart, München 1892 ff.
CCG	Corpus Christianorum. Series Graeca, Turnhout 1977 ff.
ChristOrient	Christianismes Orientaux. Introduction à l'étude des langues et littératures. Hrsg. von Micheline Albert u. a., Paris 1993
CoptEnc	The Coptic Encyclopedia. Hrsg. von Aziz S. Atiya, 8 Bände, New York u. a. 1991
CPG	Clavis Patrum Graecorum. Hrsg. von M. Geerard (u. a.), Turnhout, 5 Bände 1974-1987, Supplementum 1998
CS	Collected Studies Series, Aldershot/Hampshire (Variorum)
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Paris, Leuven 1903 ff.
DACL	Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, 15 Bände, Paris 1907-1951
DHGE	Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastiques, Paris 1912 ff.
DMA	Dictionary of the Middle Ages. Hrsg. von J.R. Stryer, 13 Bde., New York 1982-1989
DThC	Dictionnaire de théologie catholique, 15 Bände, Paris 1903-1950
EI$^{1/2}$	Enzyklopädie des Islam, 4 Bände, Leiden 1913-1938; Encyclopaedia of Islam, New Edition: Leiden 1960 ff.

FC	Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter, Freiburg i. B. u. a., 1991 ff.
Graf	Georg Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, 5 Bände, Vatikanstadt 1944-1953 (StT 118, 133, 146, 147, 172)
HdO	Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung: Der Nahe und Mittlere Osten, Leiden 1953 ff.
JbAC	Jahrbuch für Antike und Christentum, Münster 1958 ff.
JSSt	Journal of Semitic Studies, Manchester 1956 ff.
LACL	Lexikon der antiken christlichen Literatur. Hrsg. von Siegmar Döpp und Wilhelm Geerlings, Freiburg i. B.-Basel-Wien 1998
$LThK^{2/3}$	Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg i. B., 2. Auflage 1957-1968; 3. Auflage 1993-2001
Muséon	Le Muséon. Revue d'études orientales, Leuven 1882 ff.
MUSJ	Mélanges de l'Université Saint Joseph, Beirut 1906 ff.
Nasrallah	Joseph Nasrallah, Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du V^e au XX^e siècle, Paris, I, II/1 1996, II/2 1988, III/1 1983, III/2 1981, IV/1 1979, IV/2 1989
OCA	Orientalia Christiana Analecta, Rom 1935 ff.
OCP	Orientalia Christiana Periodica, Rom 1935 ff.
OLP	Orientalia Lovaniensia Periodica, Leuven 1970 ff.
OrChr	Oriens Christianus, Rom 1901-1911, Leipzig 1911-1941, Wiesbaden 1953 ff.
OrSyr	L'Orient syrien, Paris 1 (1956)-12 (1967)
OstkSt	Ostkirchliche Studien, Würzburg 1952 ff.
PAC	Patrimoine arabe chrétien. Textes et Etudes de Littérature Arabe Chrétienne Ancienne, Kairo – Jounieh (Libanon) – Rom 1978 ff.
ParOr	Parole de l'Orient, Kaslik (Libanon) 1970 ff.
PG	Jean Baptiste Migne, Patrologiae Cursus Completus. Series graeca, 161 Bände, Paris 1857-1866
PO	Patrologia Orientalis, Paris, Turnhout 1903 ff.
POC	Proche-Orient Chrétien, Jerusalem 1951 ff.
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart 1950 ff.
REA	Revue des Études Arméniennes, Paris, 1 (1920)-11 (1930). Nouvelle série: 1 (1964) ff.
REGC	Revue des Études Géorgiennes et Caucasiennes, Leuven 1985 ff.
$RGG^{3/4}$	Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen, 3. Auflage 1956-1965, 4. Auflage 1998 ff.
ROC	Revue de l'Orient Chrétien, Paris, 1 (1896)-30 (1935/1936)

SC	Sources chrétiennes, Paris 1941 ff.
StT	Studi e Testi, Vatikanstadt 1900 ff.
Tarchnišvili	Michael Tarchnišvili in Verbindung mit Julius Aßfalg, Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur, Vatikanstadt 1955
Thomson	Robert W. Thomson, A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 AD, Tournhout 1995 (Corpus Christianorum)
TRE	Theologische Realenzyklopädie, Berlin-New York 1976 ff.
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig 1882 ff.
XB	Христианский Восток, Sankt Petersburg 1 (1912)-6 (1918). Новая серия: Sankt Petersburg-Moskau 1 (7) 1999 ff.
ZAC	Zeitschrift für Antikes Christentum, Berlin 1997 ff.
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Leipzig, Stuttgart, Wiesbaden 1847 ff.

Andrew Palmer

Paradise Restored

For that Will to which	ܕܒܗ ܨܒܝܢܐ ܕܝ
All things are easy	ܟܠ ܡܕܡ ܠܗ ܟܠ
Constrained the untrammelled	ܕܚܝܠ ܠܐ ܡܬܚܡܪ,
Springs of Paradise,	ܡܥܝܢܝ ܕܦܪܕܝܣܐ
Shut them up in earth,	ܕܟܢܫ ܐܢܘܢ ܒܐܪܥܐ
Like pipes, and called them	ܐܝܟ ܡܙܡܪ̈ܐ ܘܩܪܐ ܠܗܘܢ
To us, that they might	ܠܢ ܕܢܦܩܘܢ
Emerge,	ܘܢܬܒܥ̈
As He pursed water	ܐܝܟ ܕܟܢܫ ܡܝܐ
In his clouds' own womb,	ܒܥܒ̈ܝ ܕܥܢܢܘܗܝ,
Though it's sent through air	ܐܦ ܥܠ ܦܡ ܕܐܘܝܪ̈
At his Will's stirring.	ܒܨܒܝܢܗ ܕܡܬܪ̈ܡܐ ⁘

(Ephrem of Nisibis, *Madrāšā* on Paradise 2:9)

ܗܕܐ ܕܡܪ̈ܝ ܐܪܒܥ ܢܗܪ̈ܐ ܗܠ̈ܝܢ. ܦܝܫܘܢ ܗܘ ܕܢܘܒܐ ܘܓܝܚܘܢ ܗܘ ܕܢܝܠܘܣ. ܘܕܩܠܬ ܘܦܪܬ ܗܢ ܐܢܚܢ ܕܝܬܒ̈ܝܢ ܒܝܢ̈ܬܝܗܘܢ. ܐܠܐ ܐܢ ܐܬܝܕܥ ܡܘܩܡ ܡܢ ܐܝܟ ܐܝܟ ܢܒܥ̈ܝ ܗܠ̈ܝܢ ܐܦ ܠܐ ܗܠ̈ܝܢ ܡܬܝܕܥ̈ܝ ܗܢ ܐܝܟ ܐܝܟ ܢܦܩ̈ܝ ܡܢ ܬܚܘܡ ܓܢܬܐ ܕܥܕܢ ܗܘ ܕܡܬܬܥܠ̈ܝܢ ܡܢ ܬܚܘܡ ܓܢܬܐ ܕܥܕܢ ܗܘ ܕܡܬܬܥܠ̈ܝܢ ܡܢ ܬܚܘܡ ܓܢܬܐ ܕܥܕܢ ܗܘ ܕܡܬܬܥܠ̈ܝܢ ܡܢ ܬܚܘܡ ܓܢܬܐ ܕܥܕܢ ܗܘ ܕܡܬܬܥܠ̈ܝܢ ܡܢ ܬܚܘܡ ܓܢܬܐ ܕܥܕܢ ܗܘ ܕܡܬܬܥܠ̈ܝܢ ⁘ <ܘܒܡܕܝܢܬܐ ܕܡܕܢܚ>

So then, the four rivers are the following: the Pishon is the Danube and the Gihon is the Nile; as for the Tigris and the Euphrates, here they are: we dwell between them. But if the places where they rise are known, this is still not the head of the source. Paradise is situated at a great height and for this reason they have been swallowed up around it and have gone right down into the sea as if from the high spout of an artificial fountain; and when they have travelled within the earth under the sea to this place, she has spewed out one of them in the west; and the Gihon in the south; and the Euphrates and the Tigris in the north <*and in the east*>.

(Ephrem of Nisibis, *Pušš̄āqā* of Genesis 2:6)

Why else did Earth need	ܡܢܐ ܐܦ ܥܠ ܕܒܥܬ ܐܪܥܐ
A stream which would flow	ܢܗܪܐ ܕܢܐܙܠ ܒܗ
From there and come out	ܘܢܦܩ ܡܢ ܬܡܢ
To Her divided,	ܠܗ ܠܡܦܠܓ (MSS ܠܗ ܠܡܦܠܓ)
If not that Blessing	ܐܠܐ ܕܒܪܟܬܐ
Might come out, mingled	ܢܦܩ ܘܐܬܚܙܩ (MSS ܐܬܚܙܩ ܘܢܦܩ)
By the Sea, to wet	ܒܝܡܐ ܠܡܣܬ
The world	ܥܠܡܐ
And to make lusty	ܘܠܡܥܒܕ ܠܡܬܚܡܕ,
Its curse-mingled springs,	ܡܢ ܥܝܢܘܗܝ ܕܡܬܒܠܒܠ ܒܠܥܢܬܐ
As sickly water	ܐܝܟ ܡܝ ܕܡܠܚܐ
Grew lusty by salt?	ܡܬܚܡܕ ܒܡܠܚܐ ⁘

(Ephrem of Nisibis, *Madrâšâ* on Paradise 11:11)

If this is what Ephrem meant – and that remains to be shown – the picture he painted of the *pardaysâ*, that is of the pleasure-garden of the King of Kings, after the expulsion from that garden of the first human couple, may be completed from what he says, or implies, elsewhere, like this:

There is a domed mountain with a ring of sea around it, like the halo we sometimes see around the moon.[1] From the top of this rises a great spout of

1 Paradise 2:6: ܠܟ ܣܒܒ ܐܝܟ "girded with a great sea". The participle is not active, as Beck, Lavenant and Brock all translate it (*e. g.* Brock: "encircling the great sea"), but passive, and the preposition L therefore indicates, not the encircled object, but the encircling subject. Compare Paradise 1:8:

> In that ring the moon
> Can have,
> Let's see Paradise,
> Encircled likewise,
> With sea and dry land
> Included in it.

(This translation, like all others in this article, unless otherwise stated, is mine; my translations imitate the syllabic metre of the original.) The next stanza refers to Exodus 30:3, where the Aramaic of the Peshitta translation speaks of a golden crown placed around a square altar. This does not mean that the Mountain of Paradise is to be imagined as a cube; rather, it proves that Ephrem is concerned at this point with the ring of sea surrounding Paradise, not with Paradise itself. Paradise is circular, like the moon, and domed, rather than conical. So, at least, I understand Paradise 2:6: "It's the belt around / The world" – a section of a sphere surrounding not only the Ocean, but also the firmament. In Paradise 9:23 it is compared with a woman's breast (though this metaphor applies first and foremost to the nourishment which it gives; *cf.* 9:12, 11:1). In Paradise 1:5-7, Ephraim speaks of the arduous ascent of the Mountain, but concludes that it is easy for those who belong there – they can even dance on the surrounding sea and ride on the clouds. The Mountain cannot be scaled by those who are outside (Paradise 2:6); indeed, the vertical cliffs at the rim of its dome are perhaps its 'fence' (ܣܝܓ: on the background to this idea see Brock, *Paradise*, pp. 62-66). Ephrem says the 'fence' is the Cherub (Paradise 4:6) with

water, the 'Tree of Life'. This 'tree' is like the sun, giving light to the whole garden.[2] It divides in the air into four separate spouts and these describe arcs away from the mountain towards the four cardinal points, then plunge vertically down into the sea and straight through it into the sea-bed, coming up in the Black Forest, Ethiopia, Armenia and the country north of the city now called Diyarbakır, in Turkey.

Our first task is to show that Ephrem's picture must indeed have been like this; our second is to work out the implications of that discovery. If we are not mistaken, then either the tree of life, which is in the middle of the garden, grows beside the head of the source, or else – dizzy thought – it is itself the branching spout.

In studying a writer who believes that God teaches through Nature, as well as through Scripture, it is important to clarify his concept of the created world.

The Aramaic texts[3]

We should begin with the Aramaic texts, which have been transmitted to us by very few witnesses. Ephrem's fifteen *Madrâšê* on Paradise (**B35**), ed./tr. Beck (**b17**)[4] [= Paradise], are preserved, in whole or in part, in five MSS. The first stanza quoted above (Paradise 2:9) is only preserved in one MS, Br. Libr. Add. 14,571, dating from 519 = **D**. The other stanza (Paradise 11:11) is likewise

the "sharpening of a blade" (Genesis 3:24: ܫܢܝܢܐ ܕܣܝܦܐ); but the word ܣܝܦܐ, if construed as a feminine noun in the absolute state, can also mean a vertical cliff (Awdo), and the 'blade' may have been taken by Ephrem to refer to the two sides of this cliff, inside and outside the dome. For although the sons of Seth lived for a time near the Cave of Treasures, which Ephrem must have understood to be a hollow in the thickness of the upper part of one of these cliffs (see the *Book of the Cave of Treasures* 5:15: "at the summit of a mountain"), the sons of Cain already lived in the Valley, which is our world, and that is like a dungeon underneath the dome (Paradise 5:13). It was from there that Noah's contemporaries attempted to scale the Mountain and were unable to do so (*Cave*, 18:13). The Flood submerged the Cave of Treasures, but washed only the 'heels' of the Mountain (Paradise 1:4; *cf.* Genesis 7:19). These 'heels', ܥܩܒܐ, may be understood as referring to the back or interior surface of the vertical rim on which the dome stands, rather than as foothills, the conventional translation, for which there was perhaps no room in Ephrem's picture.

2 Paradise 3:2: "Perhaps, however, / The blest Tree of Life / Was, thanks to its rays, / Paradise's sun."

3 Ephrem himself uses the word "Aramaic" to describe his language: PR 2, p. 49, ll. 6 & 16.

4 B-numbers refer to the works of Ephrem, as listed in Kees den Biesen's *Bibliography of Ephrem the Syrian* (Giove in Umbria, 2002); b-numbers refer to the editions, translations and studies of Ephrem listed there in sequence. See the list at the end of this paper.

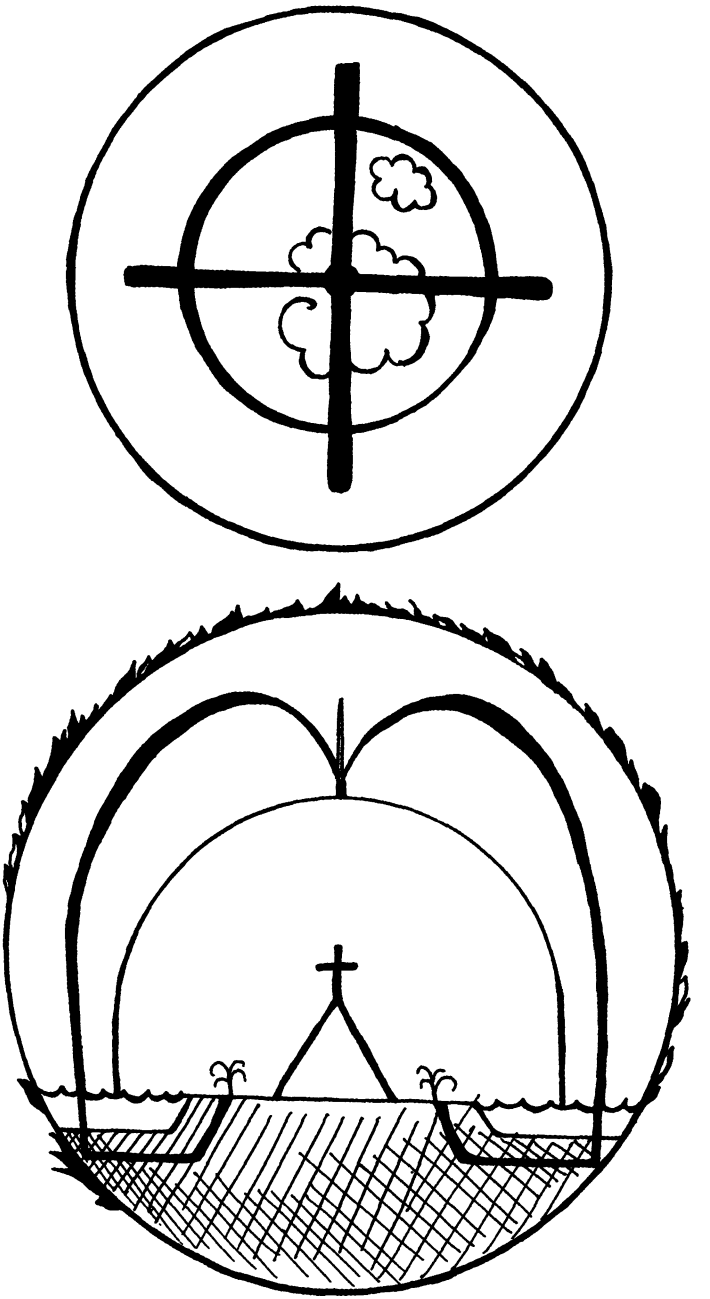


Figure 1 Paradise, (A) from above and (B) from the East, showing Golgotha beneath the summit of the Mountain from which the River springs.

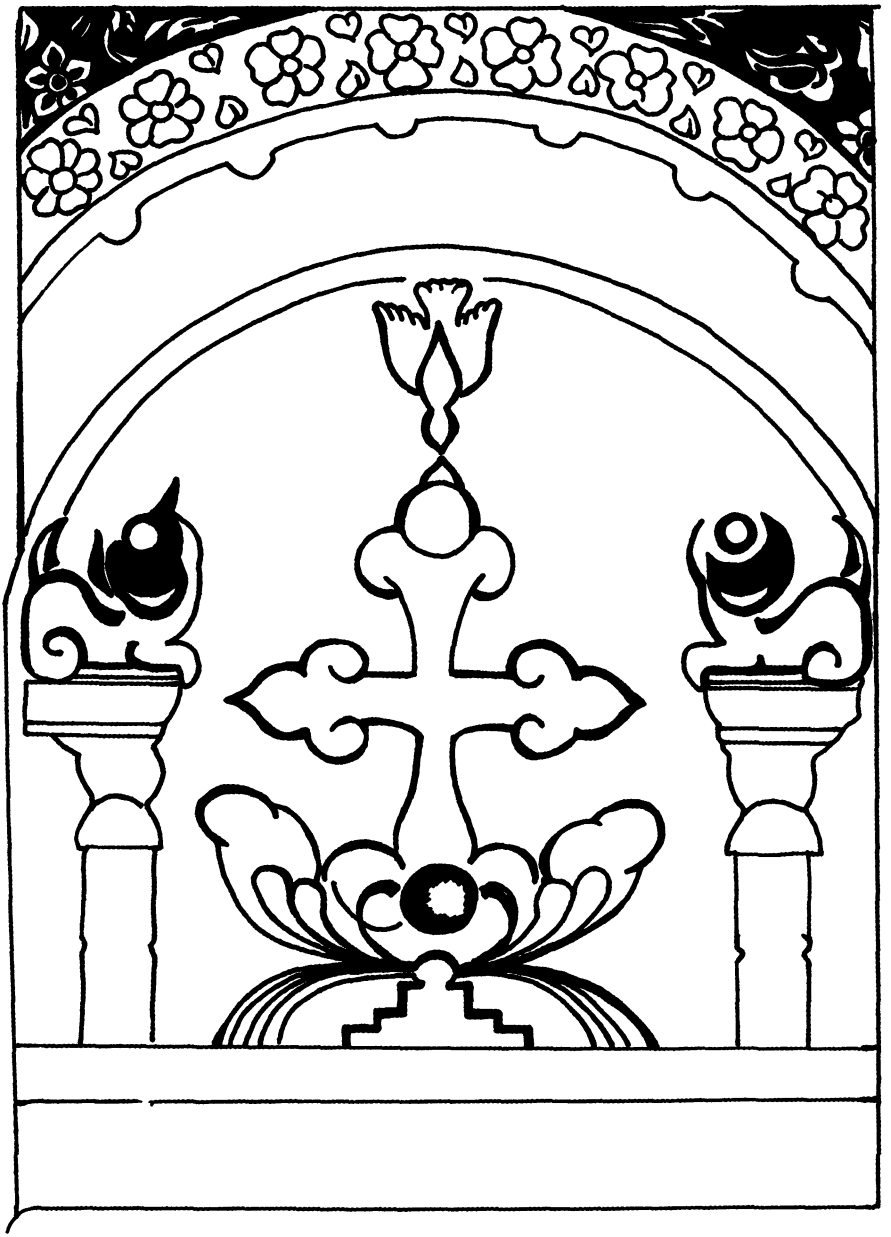


Figure 2 Drawing from a photograph of the ancient stone cross above the tomb of St. Thomas in the St. Thomas Mount Church at Mylapore, showing what might be four spouts of water issuing from the base of a 'tree of life' with budding arms.

preserved in **D**, but it is also present in **B** = Cod. Vat. Sir. 111, of 522. The *Pušŝåqå*, or Commentary on Genesis (**B121**), ed./tr. Tonneau (**b157**) [= CG], is only transmitted by Cod. Vat. Sir. 110, which is also likely to be of the sixth century, though no exact date is to be found in it. There is a quotation from our excerpt in the 'Chain' of the ninth-century Edessan monk Severus (Cod. Vat. Sir. 103, f. 2r, l. 12). These four MSS were all preserved for up to a millennium in one library, founded in Egypt by Moses of Nisibis (tenth century). Thereafter, three of them were acquired by the Vatican Library in the early eighteenth century and one of them by the British Museum in the early nineteenth century. This last now belongs to the British Library.

The tenuous transmission means that mistakes may have crept into the text without the correct reading being preserved in another MS. If the sense requires it, therefore, and if the mistake was an easy one to make, we may correct the text conjecturally. Having said this, the two most important MSS were written only a century and a half after Ephrem's death, so we may have considerable confidence in them. Indeed, there is no problem with the text of Paradise 2:9, preserved only in **D**.

The prose excerpt, CG 2:6, is suspected by its editor, to be less complete that the quotation from it found in the *Catena Severi* (see above) and he inserts between square brackets into his translation, after "she has spewed out one of them", the words "the Pishon, that is the Danube". This addition, however, is redundant after what was said at the beginning of our excerpt. It also renders the words "one of them" otiose; and there seems to be no good reason why Ephrem should have repeated his identification of the Pishon, but not that of the Gihon. The monk Severus, on the other hand, had presumably come across other commentaries in which the Pishon was identified as the Ganges, but where the Gihon was agreed to be the Nile; and he was making a quotation out of context and so needed to add a note at this point. On the other hand, we may suspect that the words "and in the East" (one word in Aramaic) have been omitted from the end of the excerpt. It is likely, in view of the discussion near the end of this paper, that Ephrem completed the series: West, South, North, East, by placing the source of the Tigris in the East, which would be correct from the point of view of someone at Edessa; and in view of the fact that, in the preface to this commentary, he looks back on his *mîmrê* and *madråšê* as a well-known corpus, it is likely that Ephrem composed this work in Edessa, where he spent the last decade of his life. The reason for the omission would be the geographical literalness of a scribe who was unconscious of the symbolism in the cross-shaped pattern of compass-points (to which Ephrem himself alludes in Virginity 4:14: "Eden's river branches out / Four ways in a mystery [*råzå*]") and regarded the information as incorrect,

because the sources of the Euphrates are in fact further East than those of the Tigris. As a matter of instinct, rather than geographical fact, a person who lived at Edessa was actually likely to think of the Euphrates as coming from the North and, since its lower course lies west of the Tigris, the words omitted would not have struck him as odd.

The third excerpt, Paradise 11:11, presents two problems. One is in the words ܕܡܬܦܠܓ ܢܗܪܐ. The point here is not that the river of Paradise is divisible, or is characterised by its tendency to divide (compare Beck: "der sich teilende Strom"), but that the one river has already been divided four ways before it emerges on the earth. This sense (which I translate) would be given by removing the letter t and reading ܕܦܠܓ, which has the same number of syllables. The change may be explained by the influence of the word ܕܡܬܦܪܫ directly below, at the end of the fifth five-syllable unit. Consciously or unconsciously, a scribe might have made the bipartite assonance ܦܠܓ / ܦܪܫ tripartite by writing ܕܡܬܦܠܓ / ܕܡܬܦܪܫ. The bipartite assonance is sufficiently strong to underline the oppositeness of the two notions. Incidentally, it also serves to bind the first four-line section of the stanza to the second.

There seems also to be a problem in the following lines: ܐܠܐ ܕܡܬܦܪܫ ܒܗ ܡܝ ܚܝܐ ܕܡܬܚܠܛܢ ܒܡܝ ܐܚܪܢ. In view of the fact that the "blessing" consists of water, albeit spiritual water, there may be a difficulty about reading the transmitted text: "if not that the blessing (i.e. the spiritual waters of the river of Paradise) might be mingled by the agency of waters". The only way I can make sense of this is by supplying the word "other" and understanding "non-spiritual waters". Another solution would be to assume that the letters Yudh and Mim have somehow exchanged places and emend ܡܝ to ܝܡ. We might then translate "if not that the blessing might be mingled by the agency of the sea". That this is right seems clear from the second level of meaning in this text. At this symbolic level, the River of Paradise is the Son of God and the Sea is the womb of Mary, in which divinity and humanity are mingled. The corruption might have come about through the ignorance of a scribe, who did not know what we have learned from the commentary on Genesis, that the River of Paradise passes, according to Ephrem, through a sea.

Interpretation of Paradise 2:9

The next question is how we should interpret the Aramaic texts. Paradise 2:9 is translated by Beck into Latin (**b224**) as follows (p. 18):

Illa enim voluntas cui omnia facilia sunt coegit fontes abundantes Paradisi et in terra interclusit eos sicut canales. Vocavit eos ut ad nos exirent sicut collegit aquas in sinu nubium emittendas in aerem nutu voluntatis suae.[5]

Here is Beck's German translation (**b17**, CSCO 175, p. 7) – I set out the lines as poetry (the lines run horizontally from one side of the page to the other):

Denn jener Wille,
dem alles leicht ist,
leitete die Quellen
des Paradieses, die freien, (herab,)
und schloss sie in die Erde ein
in Form von Kanälen.
Zu uns hiess er sie
hervorgehen,
so wie er das Wasser gepresst hat
in dem Schoss im Innern seiner Wolken
und es wird (daraus) in die Luft entlassen
auf den Wink seines Willens.

Lavenant (**b653**, p. 48f.) offers the following translation:

Car cette Volonté
À qui tout est facile
A capté les fontaines
Sortant du Paradis,
Et comme en des canaux
Les retint dans la terre
Pour qu'à son appel seul
Elles fluent jusqu'à nous.
En des nuées encore
Il rassembla les eaux
Pour les répandre en l'air
Au gré de Son Vouloir.

Brock (**b326**, p. 88) has this:

Indeed, that Will
for whom everything is easy
constrains these abundant
fountains of Paradise,
confining them with land,
like water channels;
He summoned them to issue forth
in our direction,
just as He bound up the waters (*cf.* Prov. 30:4)
in the bosom of his clouds,
ready to be sent forth into the atmosphere
at the bidding of His Will.

5 Note also p. 19: "Aus ihm [the theme of the sources of Paradise] geht noch einmal ganz klar hervor, dass Ephräm einen örtlichen Zusammenhang zwischen Paradies und Erde annahm. Denn die irdischen Flüsse und Ströme, deren Quellen anscheinend aus der Erde kommen, haben nach Ephräm nicht hier ihren eigentlichen Ursprung sondern im Paradies."

There is no disagreement about the first two five-syllable units. Brock's translation of the first main verb, ܚܨܪ , as "constrains" is more accurate than Beck's "leitete" and Lavenant's "a capté", except that the Aramaic has the past tense (in Latin, Beck has "coegit"). We may compare Ephrem's preface to his Commentary on Genesis, where he says that he was unwilling to write it, but "was constrained" (ܐܬܚܨܪ) to do so. On the other hand, Beck's "die freien" renders ܥܢܝܐ more exactly than Brock's "abundant" (= Beck's Latin "abundantes"). Compare Ephrem's *Madrâšê* on Faith (**B23**)[6], ed. Beck (**b15**) [= Faith], 84:14, where a drop of dew is described as ܛܒܥܐ ܥܢܝܐ "an untrammelled nature", as opposed to the fixed body of the solid pearl which it becomes. All three scholars translate ܫܠܦܘܬܐ as 'channels', even though it is clear from Ephrem's discussion – in the prose *mîmrâ* 'Against Bar Dayson's *Domnus*' (**B167**), ed./tr. Mitchell *et al.* (**b122**, vol. 2) [= PR 2] – of the way humans are enabled to see the stars at night (PR 2, p. 35, ll. 13, 23; p. 37, l. 11, *etc.*; see below), that he understands this Greek loan-word, σωλήν, not in the first sense of a 'channel' or a 'gutter', but in the sense of a tube, or a pipe (Liddell, Scott & Jones [Oxford, 1968], p. 1748f.). Beck and Brock are precise in saying that God summoned the springs to issue in our direction, whereas Lavenant takes the liberty of attaching ܕܚܨܦ to the previous main verb, "he imprisoned them"; he also introduces a word which is not in the Aramaic: "seul". Lavenant is free in his translation of the last section. Here Brock's translation of the first couplet is best (Beck apparently does not recognize the quotation from Proverbs and his "gepresst" is a translation of ܚܨܪ, not of ܙܩ , the verb which is used at Prov. 30:4 – his Latin "collegit" was better); but Beck translates the last couplet more exactly, though the sense of ܡܬܥܒܕܢܝ would be better conveyed by "and it is propelled (into the air at a movement of his will)".[7] Compare PR 2, p. 35, l. 17: ܚܥܒܕܢܝ (*cf.* l. 15), translated on p. xvi as "consider also the force-pumps (σίφωνες), and see to what a height they *propel* and scatter the unstable water" (on σίφωνες, invented by Ktesibios, see J. P. Oleson in *Handbook of ancient water technology*, ed. O. Wikander, Technology and change in history, 2; Leiden: Brill, 2000, pp. 272-85; the word is also used for natural water-spouts, as raised by a typhoon: Liddell, Scott & Jones [Oxford, 1968], p. 1603). None of the three scholars brings out the difference of tense between ܙܩ and ܡܬܥܒܕܢܝ , which is surely meant to convey that water is sometimes "pursed up" in the clouds, while at others (note the adversative sense of ܐ) it

6 This entry should include, under "Syriac texts", a reference to **b810**, which lists parts of this text which are probably interpolations.

7 Beck's Latin gerundive "emittendas" (implicitly reading ܕܢܥܒܕܢܝ for ܡܬܥܒܕܢܝ) assumes that Ephraim is speaking about rain and excludes the possibility existing in the Syriac of understanding that water may be propelled in any direction.

is propelled through the air, whether downwards as rain, or upwards, as in a water-spout. Beck's "entlassen" has no directionality or purposeful thrust and suggests rather that God ceases to make an effort of his Will and allows the water to fall naturally as rain. We may note that Prov. 30:4 is quoted in Faith 10:15, where the water is interpreted as the "Source" (ܡܒܘܥܐ) in Mary's womb, which is called ܫܘܠܦܐ, a word which can also mean 'hem' and so solves Solomon's riddle: "Who has pursed up water in a cloth?" At the end of this paper we shall return to the role of water as a symbol of Christ, who was *sent* by his Father (Galatians 4:4, with my emphasis) to take a human body in Mary's womb, as the drop of dew takes a body in the womb of the oyster and becomes a pearl. This double application makes it preferable to keep the root meaning of ܫܕܪ, 'send', in this context, since Christ can hardly be described as having been 'propelled' to earth by God's Will. It also means that ܒܛܢܐ should be translated as 'womb'.

Looking back at the second section, we can now see that this, too, has symbolic potential. If the unbedded Mary was the "arid ground" in which grew the "shoot which springs from the stock of Jesse" (Isaiah 11:1; 53:2), then her womb was like a cistern with a tube-like exit from which Jesus emerged, like a source, into this manifest world. Compare the description of the mechanism of what would appear to be a fountain-jet at PR, 2, p. 35, ll. 19-23 (discussed below). The word used for a cistern here is ܒܝܪܐ which is phonetically and visually similar to ܒܛܢܐ.

Interpretation of Genesis Commentary 2:6, final part

Tonneau (**b157**, vol. 2, p. 21) offers the following Latin translation: "Fluvii igitur illi quattuor sunt : Pison (est) Danubis; Gihon Nilus, Deqlat (Tigris) autem et Prat (Euphrates) ecce inter eos habitamus; et si nota sunt loca e quibus scatiarunt, tamen non est hoc caput fontis. Nam, cum in monte excelso positus est paradisus, circumeuntes eum absorpti sunt fluvii et descenderunt in mare, quasi de alto *cantharo*, et postquam transierunt in terram, heic infra mare, (terra) evomuit unum eorum [Pison, scilicet Danubim] ad occidentem Gihonque ad meridiem, Prat et Deqlath ad septentrionem."

The crucial part of this passage, underlined above, is translated by J. S. Assemani (**b1077**), vol. 1, p. 85, as follows: "Quia verò editissimo in loco situs est Paradisus, subter ipsum Amnes conduntur, & in mare velut ex sublimi *scatebra* delabuntur."

T.-J. Lamy, Commentarium in Librum Geneseos, Vol. 1 (Mechliniae, 1883), p. 197, has: "Paradisus enim procul in editissimo loco positus est. Inde ergo

dilapsi, circa ipsum paradisum cuniculis recepti, se condunt, continuoque cursu velut e sublimi *scatebra* mare subeuntes, perque eius fundum transvecti, distinctis fontibus tandem prosiliunt."

Beck (**b224**, p. 19) translates: "Nam in altitudine magna positus est Paradisus. Absorpta sunt (flumina) in circuitu (Paradisi) et descenderunt in medium maris sicut ex *aquaeductu* alto. Et cum pertransirent per medium terrae quae sub mari est, in hunc locum (terra) evomuit unumquodque eorum."

The unpublished translation of Ephraim's Commentary on Genesis presented to the Faculty Board of Oriental Studies in the University of Oxford on 9 October 1981 by K. L. Refson (Ms M. Litt. c 606 in the Bodleian Library) offers the following: "because Paradise is situated on a great height they [the rivers] are absorbed round about it and go down into the sea as it were from a tall water-pipe". This has clearly influenced Brock (see below), who indeed refers to this thesis. Note 7 on p. 267f. of Katharine (صفانيكر) Refson's thesis quotes the parallel passage from Philo's Questions and Answers on Genesis I, 12; but Philo has no simile drawn from hydraulic technology, only a vague reference to 'the rush of water'.

Brock (**b326**), p. 201, has: "for Paradise is situated on a great height, and the rivers are swallowed up under the surrounding sea, descending as it were down a tall *water pipe*".

Janson & van Rompay (**b574**) write "Omdat immers het paradijs op grote hoogte lag, werden ze rondom opgezwolgen en ze vielen neer diep in de zee, als het ware vanuit een hoge *aquaduct*."

Mathews & Amar (**b708**), p. 101, offer: "Because Paradise is set on a great height, the rivers are swallowed up again and they go down to the sea as if through a tall *water duct.*"

Van den Eynde, translating Išo'dad, who copies out this passage from Ephrem (*Commentaire d'Išo'dad de Merv sur l'Ancien Testament. I. Genèse*, ed. CSCO 126 [= Syr 67], p. 58; tr. CSCO 156 [= Syr. 75], p. 63)[8], writes: "Le paradis étant situé à une grande hauteur, les quatre fleuves s'engloutirent aux environs, descendirent au sein des eaux comme par un profond *chenal.*"

Our first task is to find out what exactly Ephrem meant by the word *qathrînå*, which is translated by Tonneau as "cantharus" [*sic*: a dung-beetle!]; by Assemani and Lamy as "scatebra" [a gushing source]; by Brock as "water pipe"; by Mathew & Amar as "water duct"; by van den Eynde as "chenal" [channel], by Beck and by Janson & van Rompay as "aquaeductus/aquaduct"; and by me as "spout" (of an artificial fountain).

8 This reference should be inserted in a new edition of Van Biesen's *Bibliography* and that new edition should not alter the b-numbers, which are as useful as the BWV-numbers for J. S. Bach or D-numbers for Schubert.

Excursus 1: On the word ܩܬܪܝܢܐ *qathrînå*

Brockelmann puts our investigation on a firm footing by referring to a number of passages where the word ܩܬܪܝܢܐ is used. I have searched the indices of the Syriac texts edited or re-edited in CSCO and PO since 1928, when Brockelmann's *Lexicon Syriacum* was published, without finding any more places where this word occurs, except for the passage in Išo'dad, which is simply a quotation from Ephrem. It is almost certain, from Masius's Latin translation, that the word occurs in an unedited book on Paradise by Moshe bar Kepha. I present the texts I have collected in the chronological order of their composition. In each case I shall begin by giving the Syriac title of the work in which the passage occurs, followed by the details of the best critical edition of this work. Then follows a contextualisation of the passage, which is afterwards cited, vocalised, and translated, leaving the word *qathrînå* in transcription. Finally, I shall note how other translators have rendered the word in question. Moshe bar Kepha is reserved for a separate excursus which follows this.

1) ܡܫܬܐ ܩܬܪܝܢܐ ܕܓܢܬܐ ܕܥܕܢ ܐܝܟ ܕܐܦ ܒܪ ܦܪܕܝܣܐ ܡܬܦܠܓ ܗܘ ܒܪ ܦܪܕܝܣܐ ܘܡܬܦܠܓ ܗܘ ܒܪ ܓܢܬܐ ܕܥܕܢ

This text is edited by R.-M. Tonneau in CSCO, vol. 152 (= Syr. 71): *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum Commentarii* (Louvain, 1955) = **b157**. The passage occurs in Section II, which deals with Genesis, Chapters 2 and 3, in § 6, which deals with Gen. 2:10-14. First, clarifiying the words ܡܢ ܥܕܢ (from Eden) and ܡܢ ܗܢܘܢ (from there), he specifies that the River of Paradise comes out from the inner part (ܓܘ) of Paradise and is divided into four heads outside it (ܒܪ ܓܘ); then he asserts that Eden is coterminous with Paradise; then he says that if the River were to have irrigated Paradise, it would not be divided outside Paradise, implying that irrigation from a stream entails division of that stream. Having identified this problem, he suggests a solution to it, namely that the trees of Paradise, even though they have no need of irrigation (they are spiritual), do drink from the "blessed and spiritual water which is there", but he does not say how (perhaps by a light spray falling from the four aerial jets). He then says that the taste of the River of Paradise must change after it leaves Paradise and before it emerges as the four rivers which can be identified as the Danube, the Nile, the Tigris and the Euphrates, for if the taste of the water in different regions of the earth differs, how much more must the taste of earthly water differ from that of Paradise? Then he comes, on p. 29, to the passage which interests us. It begins on line 5 and ends on line 10:

ܡܢ ܕܬܡܢ ܕܡܬܚܙܝܢ ܒܪܝܫ ܡܢܒܥ̈ܐ ܗܠܝܢ ܐܦ ܗܟܝ ܠܐ ܗܘ ܪܝܫ ܡܢܒܥܐ ܗܕܐ. ܓܢܬ ܥܕܢ ܡܬܪܡ ܘܥܠ ܗܢܐ ܥܠ ܟܠ ܐܝܬ ܠܗ ܒܛܝܢ ܘܐܙܠ ܠܬܚܬ ܒܝܡܐ ܐܝܟ ܡܢ ܦܪܬ ܪܡܐ ܕܐܝܟ ܒܝ ܡܢ ܚܕ ܡܢܗܘܢ ܒܡܥܪܒܐ ܐܦ ܢܗܪ ܢܝܠܘܣ ܒܬܝܡܢܐ ܘܦܪܬ ܘܗܕܩܠ ܒܨܦܘܢܐ ܠܗܠܝܢ ܒܬܪ ܒܝܬ ܡܘܬܒܗ ܗܝ ܕܐܬܝ ܘܐܦ ܠܗܠܝܢ ܒܬܪ ܒܝܬ ܡܘܬܒܗ ܗܝ ܕܐܬܝ ܘܐܦ ܠܗܠܝܢ ܒܬܪ ܒܝܬ ܡܘܬܒܗ ܗܝ ܕܐܬܝ ✣

But if the places where they rise are known, yet this is not the head of the source. Paradise is situated at a great height and for this reason they have been swallowed up around it and have gone right down into the sea, as if from a high *qathrînâ*, and when they have travelled within the Earth, which is under the sea, to this place, she has spewed out one of them in the west; the Nile in the south; and the Euphrates and the Tigris in the north. (Tr. Palmer.)

Various published translations have already been cited above.

2) ܡܢ ܡܐ ܕܡܐ ܕܐܬܝ ܠܡܐ ܕܐ ܠܡܐ ܕܐ ܠܡܐ ܕܐ ܠܡܐ ܕܐ ܠܡܐ ✣

This text is edited by Charles Wand Mitchell in the second volume of *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan transcribed from the palimpsest B. M. Add. 14623*, completed by A. A. Bevan and F. C. Burkitt after Mitchell's death (London, 1921) = **b122**, as 'The Discourse Called "Of Domnus" '. Ephrem's book (now partly illegible) was a refutation of a book written by Bar Dayṣân to challenge what he took to be a Platonist doctrine (though Ephrem says it is really a Stoic doctrine). At this point his purpose is to explain his 'tunnel-vision' theory, namely that darkness channels the rays which (according to most ancient philosophers) come out of human eyes, and thereby enables them to reach further, at night, and see the stars, which we cannot do, except from the bottom of a deep pit, in the daytime. (See the discussion of this theory in Ute Possekel's *Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian*, CSCO 580 [Louvain, 1999] = **b837**, pp. 224-28.) My citation begins at line 12 of fol. *77a* (in col. 1) and ends at line 30 (in col. 2), p. 35 (I add *syâmê*, vocalise and punctuate, in order to show what I read):

ܐܦ ܗܟܝ ܕܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ܐܢ ✣

But in order that you may properly realise how much pipes concentrate scattered objects and project them, observe to what a height waterspouts project inert water, before they scatter it! Again, observe a *qathrînâ* of water, and see how the water is pressurized by means of a

reservoir and a pipe and [so] rises and does service at difficult heights! In the same way, the eye would be able to see from afar, if there were an instrument for the eyesight. (Tr. Palmer)

Mitchell, Bevan and Burkitt here translate (p. xvi): "But that thou mayest learn well how tubes concentrate scattered things and propel (*lit.* send) them, consider also the fire-hoses (σίφωνες [*síphônes*]), and see to what a height they propel and scatter the unstable water. Consider moreover *aqueducts* and see how water is collected in cisterns and pipes and (then) it ascends and does service on heights that are hard of access. And so would the eye be able to see from afar, if there were instruments to (assist) the eyesight."

Beck (**b239**, p. 56) translates as follows: "Um aber gut zu erkennen, wie sehr Röhren zerstreute Dingen sammeln und aussenden, so schau nur, bis zu welcher Höhe Wasserröhren weiches Wasser leiten und aussprengen. Schau ferner auf die *Wasserkanäle*, wie (hier) das Wasser in Gräben und Röhren gesammelt wird und emporsteigt und auf schwer zugänglichen Höhen seinen Dienst tut. Ebenso könnte (auch) das Auge aus weiter Ferne sehen, wenn es ein (entsprechendes) Instrument für das (Licht des) Sehen(s) der Augen gäbe."

3) ܟܬܒܐ ܕܫܘܡܠܝ ܕܘܒܪܐ ܕܟܝܢܐ ܠܡܣܟܢܐ ܡܪܬܘܪܝܘܣ܀

This text was first edited by Paul Bedjan in *S. Martyrii, qui et Sahdona, quae supersunt omnia* (Paris, 1902), as the 'Liber Perfectionis', in Part Two of that work, Chapter Three, 'On Spiritual Hope', p. 179f. The most recent edition is that of André de Halleux in CSCO, vol. 214 = Syr. 90: *Martyrius (Sahdona): Œuvres spirituelles. II Livre de la Perfection, deuxième partie (Ch. 1-7)*, p. 25, from where my text is taken. Sahdona's 'Book of Perfection' was written in the first half of the seventh century, according to Brock, *BO*, p. 50, who says, on the following page, that it is "one of the finest products of the East Syrian monastic tradition". The first thing Sahdona does, in this chapter, is to distinguish between faith and hope, while maintaining that they are connected with one another. He explains:

ܠܘܩܕܡ ܓܝܪ ܗܝܡܢܘܬܐ ܡܬܢܨܒܐ ܒܒܪܢܫܐ ܐܝܟ ܥܩܪܐ. ܘܡܢ ܒܬܪ ܣܒܪܐ ܐܝܟ ܓܘܕܟܐ
ܡܬܪܒܐ ܠܥܠ ܘܣܠܩ ܒܪܘܡܐ ܠܪܘܡܐ ܟܕ ܡܬܥܠܝܐ ܒܗ ܐܦ ܗܝܡܢܘܬܐ ܐܝܟ ܕܒܩܬܪܝܢܐ
ܡܕܡ: ܐܝܟ ܚܝܠܐ ܕܥܩܪܐ ܒܢܘܨܒܐ. ܘܡܬܦܠܓܐ ܒܗ ܒܟܠ ܥܩ̈ܪܐ ܘܣܘܟ̈ܐ: ܐܝܟ
ܒܐܝܠܢܐ ܥܒܝܐ:

For first of all, faith is planted in a person, like a root, and afterwards hope, like a tree-trunk, grows up and rises to the very height, while faith is being raised up by it [*sc.* by hope], as if by some sort of *qathrînê*, as the sap of a root [rises] in the sapling and is distributed by it to all the roots and twigs, as in a dense tree [...]. (Tr. Palmer.)

The word used by André de Halleux to translate ܩܬܪܝܢܐ here is 'canaux': "La foi commence par être plantée en l'homme, comme la racine; puis, l'espérance

croît en hauteur comme le tronc, et monte jusqu'à la cime, élevant avec soi la foi, comme en de sortes de *canaux*, de même que le sève de la racine [monte] dans la ramure; et (la foi) se répand (ainsi) par (l'espérance) dans toutes les branches et les pousses, comme en un arbre touffu [...]". It should be noted that the singular, ܩܬܪܝܢܐ , was read by Bedjan.

4) ܟܬܒܐ ܕܐܣܟܘܠܝܘܢ ܕܥܒܝܕ ܠܡܠܦܢܐ ܬܐܕܘܪܘܣ ܕܡܬܟܢܐ ܒܪ ܟܘܢܝ

This text was edited by Addai Scher. I refer to vol. 1, CSCO 65 (Paris, 1910), p. 93, line 2. According to Brock, *BO*, p. 62f., Theodore's 'Book of the Scholion' was "Completed in 792 [...] [it] consists of 11 memre, 1-9 concern specific questions to do with the Old Testament (1-5) and the New Testament (6-9), arranged according to the sequence of the books [...] Memre 10 and 11 are probably later additions, 10 being an apology for Christianity directed towards Muslims, while 11 is an account of different heresies. [...] The work has come down in two recensions". Here I quote from *Mîmrå* II, 93, on p. 92f.:

ܡܢܐ ܗܝ ܬܫܥܝܬܗ ܕܗܘ ܡܒܘܥܐ ܕܢܦܩ ܡܢ ܥܕܢ ܘܡܫܩܐ ܠܦܪܕܝܣܐ. ܘܡܢ ܬܡܢ ܦܪܫ
ܠܐܪܒܥܐ ܪ̈ܝܫܝܢ. ܕܠܘ ܓܝܪ ܡܬܒܪܝܢܘܬܐ ܟܝܢܐ ܕܡ̈ܝܐ ܓܠܝܐ ܗܝ. ܘܐܠܐ ܠܡܫܦܐ
[read: ܠܐ ܠܡܫܦܐ] ܗܘܬ ܐܪܥܐ ܡܢ ܩܕܡ. ܗܢܘܢ ܐܢܘܢ ܓܝܪ ܡܢ ܩܕܡ ܕܡܫܪܝܢ ܘܡܫܠܡܝܢ.
ܘܡܬܗܦܟܝܢ ܒܥܪ̈ܩܝܐ ܕܐܪܥܐ. ܐܝܟ ܕܡܐ ܒܘܪ̈ܝܕܐ. ܘܡ̈ܝܐ ܒܥܩܪ̈ܐ: ܡܫܠܫܠܐ ܗܝ
[read: ܡܫܠܠܐ ܗܝ] ܓܝܪ ܐܪܥܐ. ܘܡܬܚܫܠܝܢ ܒܗ ܐܝܟ ܩܬܪ̈ܝܢܐ ܒܛܘܪ̈ܐ
ܘܒܦܩܥܬܐ. ܘܣܠܩܝܢ ܠܪܘܡܐ ܘܢܚܬܝܢ ܠܥܘܡܩܐ ܒܪܡܙܐ ܕܒܪܘܝܗܘܢ. ܐܝܟ ܕܢܬܠܘܢ
ܚܫܚܬܐ ܕܣܘܢܩܢܗܘܢ. ܠܟܠ ܕܚܝ ܘܡܪܓܫ.

What is the story of that spring which "comes out of Eden and irrigates Paradise and from there (onwards) is divided into four heads"? That the nature of water is uncreated is evident, for otherwise the earth would [not] have been flooded in the early (earliest) time. For it is (water) which has always begun and finished (everything); and it circulates in the arteries of the earth as blood does in the veins (of bodies) and water in the roots (of trees). For the earth is pierced and ducts are fashioned in it – like *qathrînê* – in the mountains and in the plain, and (the water) rises to the height and descends to the depth at a signal from its Creator, so as to give to every living and sensible (nature) the use (of water in the measure) of (its individual) need of it. (Emend. and tr. Palmer.)

The translation by R. Hespel and R. Draguet, *Théodore bar Koni, Livre des Scolies (recension de Séert) I. Mimrê I-V*, CSCO 431 = Syr. 187 (Louvain, 1981) is as follows (p. 113): "Qu'est-ce le récit sur cette source qui sortait d'Éden, arrosait le paradis et de là se divisait en quatre têtes? Que la nature des eaux ne fût pas effectivement en cours de création, c'est clair, sinon la terre aurait déjà flotté (?). C'était en fait des eaux déjà en cours et en fonction et qui circulaient dans les fissures de la terre, comme le sang dans les artères et

l'eau dans les racines, car la terre a des cavités, et il s'y trouve naturellement des canaux, comme les *aqueducs* dans les montagnes et dans la plaine, et (les eaux) montent vers le haut et descendent vers la profondeur au commandement de leur créateur, afin de servir au besoin de tout ce qui vit et sent."

5) The Syriac lexicographers of the tenth and eleventh centuries list a range of different meanings, as I have ascertained from R. Payne-Smith's *Thesaurus Syriacus*, col. 3778. I leave aside the Arabic words and cite the following list of Syriac synonyms of *qathrînâ*:

ܚܘܒܐ. ܫܘܠܐ. ܡܫܟܐ. ܥܝܢܐ. ܡܒܘܥܐ. ܩܪܝܢܐ

Channel; pipe; duct; spring; stream. (Tr. Palmer.)

6) ܡܝܬܪ ܡܫܠܦܢܐ ܕܝܠܗ ܒܣܝܡ ,ܐܝܟ ܥܠܝܗ ܕܐܡܪ ܕܐܬܐ ܕܡܪܢ ܒܥܠܡܐ ܕܠܐ ܒܩܛܥܐ

This text was edited by Ernest Alfred Wallis Budge in *Anecdota Oxoniensia*, Vol. 1, Part 1, as 'The Book of the Bee' by Solomon of Bosra. Solomon flourished, according to Brock, *BO*, p. 73f., in the early thirteenth century and this book is "a compilation of biblical traditions". My citation is from Chapter Forty-Six, 'On Our Lord's Ascension Into Heaven', at p. 114. It begins at line 11 and ends at the bottom of the page:

ܐܝܟ ܕܡܪܢ ܥܠ ܐܝܟ ܕܥܒܪ ܠܐ ܒܩܛܥ.
ܐܝܬ ܕܐܡܪܝܢ ܕܥܠ ܐܝܟ ܕܥܒܪ ܒܬܪܥܐ ܕܐܬܩܦܠ. ܘܡܢ ܒܛܢܐ ܕܒܬܘܠܬܐ ܐܝܟ ܕܗܘ ܐܬܝܒ. ܘܐܝܟ ܕܥܪܩܐ ܡܢ ܓܫܡܐ. ܘܐܝܟ ܕܡܝܐ ܣܠܩܝܢ ܒܫܪܫܐ ܕܙܝܬܐ ܘܒܫܪܟ ܐܝܠܢܐ ܘܡܬܚܙܝ ܒܪܡܫܐ ܕܥܝܢܐ ܒܥܠܥܘܠ ܕܥܠܐ ܘܥܠ ܦܪܚܐ ܘܥܠ ܦܪܝܐ ܐܝܟ ܕܒܡܫܟ ܡܕܡ ܕܡܬܐ ܠܗ ܡܢ ܩܪܝܢܐ. ܘܠܐ ܒܩܛܥ ܐܝܟ ܕܥܒܪ ܡܪܢ ܥܠ ܐܝܟ ܕܥܒܪ ܠܐ ܒܩܛܥ ܫܡܝܐ ⁘ ܐܝܬ ܕܐܡܪܝܢ ܐܝܟ ܕܥܠ ܡܫܝܚܐ ܒܥܠܡܐ ܕܠܐ ܒܩܛܥ ...]

As for how our Lord entered heaven without tearing it, there are those who say that (he did so) as he entered through locked doors; and as he came out of a virgin womb, and Mary's maidenhead came back as it had been [before]; and as sweat (comes out) of the body; and as water rises in the roots of olives and in the rest of the trees and arrives in the blink of an eye at the leaves and the blossoms and the fruits, as if by means of something like *qathrîne*, although neither holes nor ducts have been hollowed out within them, so by a miracle [...] our Lord entered the sky without tearing it. (Tr. Palmer.)

Wallis Budge translates as follows: "As concerning the manner in which our Lord entered heaven without cleaving it, some say that He went in as He did through the closed doors; and as He came forth from the virgin womb, and Mary's virginity returned to its former state; and like the sweat from the body; and as water is taken up by the roots of the olive and other trees, and

reaches in the twinkling of an eye the leaves, flowers and fruits, as if through certain *ducts*, without holes or channels being pierced in them. Thus by a [...] miracle our Lord entered into heaven without cleaving it."

7) The *Lexicon Georgii Karmsedinoyo Maronitae* (Rome, 1619) equates *qathrînê* with ܩܠܝܣ̈ܐ 'ducts', on the one hand, and with ܥܝܢ̈ܐ ܕܡ ܒܙ̈ܒ̈ܐ 'springs with channels', on the other.

8) Jessica Margoliouth, née Payne Smith, in *A compendious Syriac dictionary founded upon the Thesaurus Syriacus* of her father, tentatively introduces, on p. 524, the etymology κάνθαρος [*kántharos*] and limits the semantic range to 'water-pipe' and 'duct', even though the *Thesaurus* itself cites the senses 'source' and 'stream' as well (compare Nos. 5 and 7, above).

Discussion

Two of the eight references listed above are to Ephrem and these are also the earliest in date. It makes sense, therefore, to begin with them. In CG, Ephrem says that the rivers fall, "as if from a high *qathrînå*," into the Sea that surrounds the Mountain of Paradise. The Mountain might conceivably have overhanging cliffs, from which the four rivers plunge directly into the Sea. But then the one River of Paradise would divide into four before leaving the Garden of Eden. Ephrem specifically denies that it does so, interpreting the words ܡܢ ܗܳܝܟ̣ , 'from here', in Genesis 2:10 as meaning ܠܒܪ ܡܢ ܗܢܐ, that is, 'outside' Paradise. Given that the river is headed for the sea, the *only place* which is outside Paradise, and not yet in the sea, is the air. We are therefore led by logic to understand that the *qathrînå* is a fountain. Assemani's choice of *scatebra* (from *scatêre*, to bubble up) was an intelligent one; he was followed in this by Lamy.

This interpretation is supported by the second passage, which shows that a reservoir and a pipe are needed to produce a *qathrînå*. It thereby demonstrates that a *qathrînå* is not, for Ephrem, a pipe, for which he uses ܩܠܝܣ. (Brock [**b326**], p. 225, is mistaken in thinking that Ephrem uses this word, which is derived from the Greek word *sôlên*, at CG 2:6; perhaps he was thinking of the parallel passage in Paradise 2:9.) The analogies Ephrem is collecting in his refutation are intended to support his theory about the visual ray being propelled upwards to a great height by the channelling effect of the surrounding darkness to allow us to see the stars at night. They are all examples of "the way tubes concentrate scattered things and propel them". The example which features a

qathrînå distinguishes between this and a pipe. This gives us at least the certainty that a *qathrînå*, for Ephrem, is not itself a pipe. That "channel" is not a possible translation was implicitly admitted by van den Eynde when he changed the adjective which describes the *qathrînå* from "high" to "deep".

At first I thought that the translation "aqueduct" was out of the question; but then Garth Fowden directed me to the following passage from George Bean's *Guide to Turkey's Southern Shore (London 1968), pp. 53-54: "The most striking monument at Aspendus, after the theatre, is the very fine [c. 2nd-c. A. D. (inscription)] aqueduct ... On descending from the hills to the plain the water was carried on arches across half a mile of marshy ground to the acropolis ... The water channel was formed of cubical blocks of stone pierced through the middle, and was thus capable of withstanding a very considerable pressure. At the North end, close to the foot of the mountains, and again about 100 yards from the acropolis hill, the water was carried up on superimposed arches to towers some 100 feet high, from where it descended again on the other side. At the top of each of the towers, accessible by staircases in the masonry, was an unroofed basin; the purpose of this was to let water into the open, thus allowing the air to escape from the conduit and so reducing the friction which would otherwise impede the flow. The extra height was necessary in order to avoid loss of pressure on the far side. It was at one time doubted whether the ancients understood the principle of piping water up under gravitational pressure; if such doubts should remain, the aqueduct at Aspendus would effectively remove them."* The original publication of the aqueduct at Aspendos is by K. G. Lanckoronski in *Die Städte Pamphyliens und Pisidiens* (Vienna, 1890), but see now A. Trevor Hodge, *Roman aqueducts and water supply* (London, 1992); Fig 15a on p. 38 shows the stone pipeline block and the general discussion on pp. 158-60 is illustrated with drawings and photographs (Figs 112-114).

On the other hand, Ephrem is not speaking of a natural spring, either, since the mention of reservoirs and pipes makes it clear that it is some kind of hydraulic device. Perhaps a Greek word (root: καθαρ ?)[9] corresponding to

9 Such a word does not, however, appear in the indices to J. P. Oleson's *Greek and Roman mechanical lifting devices: the history of a technology* (Toronto, 1984). For knowledge of this book I am indebted to Professor Kai Brodersen of the University of Mannheim. John Oleson (personal communication 27. 5. 2003) adds: »The Greeks and Romans could use force pumps to create spouting displays. More often, however, they simply connected a pipe to an elevated cistern, which is a much less labour intensive and reliable system.« Compare Ephraim's description of a *qathrînå* in PR 2 (fol. 77a): »the water is pressurized by means of a reservoir and a pipe and [so] rises«. This suggests the etymology καταρεῖν: the proximity of R to T in the Syriac pronunciation of this word might have caused it to be written with Taw instead of the usual Ṭet.

qathrînå will be found in an ancient manual of hydraulics. This is a line of enquiry which would best be pursued by someone familiar with such texts.

Sahdona uses the image of a *qathrînå*, or of *qathrînê*, in the plural, to describe the way the sap rises from the roots of trees and is distributed to all its branches and its twigs. David Attenborough, in his television-series, 'The Private Life Of Plants', used the analogy of a fire-hose to describe the same process. The image of a fountain is better. Everything depends on whether we read the plural here, with Halleux, or the singular, with Bedjan, a difference of a single dot. I say that it was originally singular and meant 'a fountain'; but that the MS tradition was corrupted and it came to be read as a plural, in which case it must mean something like 'fire-hoses'. For fire-hoses, though, one might expect the Greek word *síphônes* to be used.

According to my theory, it was this misreading of Sahdona (plural for singular) which gave people the idea that *qathrînå* means a water-pipe, or (understanding the passage as a description of the inner structure of a tree) a duct. That is certainly the meaning in Theodore bar Koni, who, however, has evidently not read Ephrem's Commentary on Genesis, as we can see from what he says about the uncreated water, for this conflicts with CG 2:3.[10]

Solomon of Basra, on the other hand, evidently *had* read Sahdona, for like Sahdona he uses the analogy of a *qathrînå* to describe the way the sap rises from the roots of a tree (he thinks, for some reason, of the olive) to its leaves, its blossoms and its fruits in "the blink of an eye". (This specification as to time is probably inspired by the analogy of a fountain, rather than by the botanical example of a tree.) Equally evidently, he has not read Theodore bar Koni or the tenth/eleventh-century lexicographers, because he does not believe that there are any ducts inside a tree-trunk, but thinks the process is as miraculous as a virgin-birth.

Both Solomon and Sahdona seem to imagine a tree as a kind of branching vertical spout of water, clothed in wood. We shall see, as the exegesis unfolds, that Ephrem uses the names of 'source' and 'tree' for one and the same uncanny reality, and that the water clothed in wood is analogous to the godhead clothed in a body. A tree-like fountain, then, would be an appropriate image in the context of the first text. It is compatible with the second text as well, though the word ܚܥܛܝ there suggests a functional, rather than a merely aesthetic purpose. The word ܥܣܝܩܐ, 'difficult', attached to the height at which the

10 A. Guillaumont, 'Hébreu et Araméen', *Annuaire. École pratique des hautes études. Section des sciences historiques et philologiques* 105 (1972-3), 133-5; 106 (1973-4), 125-7; 107 (1974-5), 186-9, writes (*Annuaire* 106, p. 125) of Ephraim in his Commentary on Genesis: "Sa préoccupation dominante est de montrer que rien n'existait, hormis Dieu, avant la création décrite dans les premiers versets de la Genèse."

water carries out this function, whatever it is, suggests that it would be difficult, without this hydraulic device, to lift so much water to such a height.

As is often the case, the lexica, both ancient and modern, are more of a hindrance than a help. Even Brockelmann gives just one meaning: *aquaeductus* for *qathrînå*. But his great virtue is to list the references which have enabled *us* to find out (or at least suspect) that the word originally meant 'fountain', or, more specifically, 'a vertical fountain-jet'. What we need is a dictionary which, like the great dictionaries of Latin and Greek (I am thinking particularly of the *Thesaurus Linguae Latinae* which is being edited in Munich), will collect all the passages attesting a particular word and intelligently study the contexts in which that word is used, instead of just copying from other lexica without thinking.

If *qathrînå* did mean a duct of some kind in CG, the singular would have to be emended to a plural, because there were four rivers, which is no great problem, as we have seen above, where I have assumed that a similar, erroneous emendation actually occurred in the text of Sahdona's 'Book of Perfection'. But then we should have to suppose that 'outside Eden' means 'under Eden'. The River of Paradise would have to plunge into the ground under the Garden and there divide four ways into four natural stone drains. But these drains would prevent the rivers from going "right down into the sea", as CG 2:6 says they do. And there would be no reason why their taste should be altered, as the preceding paragraph makes a point of saying that it is (*cf.* Paradise 11:11):

> As for the four rivers which rise from that river, they do not resemble in their taste the taste of the head of the source. For if waters have various tastes in our lands, while all of them are placed under the sentence of that curse, how much greater must be the difference between the taste of the blessed land of Eden and the taste of the land which has been placed, by the transgression of Adam, under the curse of the Just One? (Tr. Palmer.)

The connection between the curse and the pollution even of the water which we drink at the source of a stream is made by Ephrem in Paradise 11:11.

Excursus 2: On Moshe bar Kepha

Before turning to that passage, we should hear another important witness: Moshe bar Kepha. Moshe spent his life in what is now northern Iraq, becoming an unusually young bishop around 863; he probably completed his 'three score years and ten' and died in 903.[11] Like much of his work, the Syriac

11 Brock, *BO*, p. 69.

Commentary on Paradise, in three parts, has never been edited. Andreas Masius published a Latin translation: Mosis bar Cepha, 'Commentaria de Paradiso ad Ignatium fratrem', *Critici sacri*, Vol. 2 (Amsterdam, 1569), p. 387 ff. This was reprinted in *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, ed. J.-P. Migne, Vol. 111, cols. 479-608. It was van den Eynde (*Commentaire d' Išo'dad de Merv sur l'Ancien Testament. I. Genèse*, tr. CSCO 156 [= Syr. 75], p. 63) who directed me to this source. Moshe bar Kepha knew both the Commentary on Genesis and the *Madrâšê* on Paradise:

(PG 111, col. 485C [Part 1, Chapter 1]) Quinto, necessum est corporatum esse paradisum, quod Enoch et Elias in eo manent, ut affirmat dominus Ephrem in eo opere, quod librum Geneseos, hoc est, de rerum ortu interpretatur, et in iis etiam sermonibus quos de paradiso conscripsit. Illi enim viri, cum corporati sint (ut qui vitae huius vinculis adhuc sunt colligati), consentaneum est ut in corporalibus quoque locis maneant.

[Fifthly, Paradise must be corporeal, because Enoch and Elijah dwell there, *as My Lord Ephraim affirms in the work which explains the Book of Genesis*, that is, on the origin of things, *and also in the discourses which he wrote on Paradise.* For since those men are corporeal (being still attached to the chains of this life), it follows that they dwell in places which are likewise corporeal. (My translation; it is safe to assume that 'discourses' here translates the Syriac ܡܐܡܪܐ.)]

Moshe considered one of these two books (certainly the poetic cycle is the one he means) to be a mystical, the other a literal commentary on this book, which (like everyone else in those days) he believed to have been written by the prophet whose name he bore.

(PG 111, col. 486A-B [Part 1, Chapter 1]) Deinde beatus Ephrem duplici interpretatione exposuit librum Mosis prophetae; quarum altera mystica est, atque arcana eruit sensa; altera res ipsas pertractat a Mose descriptas.

[Then the blessed Ephraim explained the book of the Prophet Moses by a twofold interpretation, of which one is mystical and elicits hidden meanings, while the other deals thoroughly with the actual things described by Moses. (My translation.)]

On Genesis 2:10, Moshe writes:

(PG 111, col. 511B-C [Part 1, Chapter 21]) Deinde hoc quoque responsum volumus, paradisum multo sublimiore positum esse regione, atque haec nostra exstet terra; eoque fieri ut illinc per praecipitium delabantur fluvii tanto cum impetu, quantum verbis exprimere non possis, eoque impetu impulsi, pressique sub oceani vada rapiantur, unde rursus prosiliant ebulliantque in hoc a nobis culto orte.

[Besides, Paradise is situated in a much higher region that this earth of ours and for that reason the rivers pour down vertically from that place with such inexpressible force that under the pressure they are snatched away beneath the waves of the ocean, from where they gush and bubble up again in this region cultivated by us. (My translation.)]

In this passage, only the words "per praecipitium" are ambiguous, meaning either "vertically" or "over a precipice". The next part is full of difficulties, which we must do our best to resolve provisionally (the only real answer lies in the unpublished Syriac original), because it is crucial to our investigation to do so. Moshe bar Kepha here tries to tell us what he understood by Ephraim's commentary concerning the river of Paradise:

> [Part 1, Chapter 21, continued] Nam qui aquas in sublime ducere, atque ex altis erectisque canalibus veluti siphonibus profundere laborant, ii ex longo intervallo cataractam sive praecipitium ipsis quoddam alta devexitate abruptum atque difficile comparant, per quod deturbatae magno cum impetu sub terram condantur: sub qua postquam coactae, atque suo ipsarum impetu pressae aliquousque fluxere, tandem per canales illos magna vi qua ex praecipiti illo casu urgentur, sursum emicant. Haec ita se habere dominus etiam Ephraem, et cum eo doctores alii affirmant.
>
> [Those who labour to raise water to an altitude from which it can be projected from high vertical pipes, as though from siphons, prepare for it, by bringing it down from a height over a great distance, a sort of vertical and difficult cataract or precipice by which it might be propelled downwards with great force and so buried under the earth, beneath which, afterwards, it is forced and pressurized by its own momentum to flow through those channels in some other direction and at last, impelled by the great force generated by its vertical fall, it springs to the surface. That these things are so, is also affirmed by My Lord Ephraim, followed by other teachers. (My translation.)]

The trouble with this passage is that it begins by speaking, by way of analogy, of human hydraulic engineers and their achievements, and ends by speaking of the way God causes the rivers which come from Paradise to travel under the earth to the sources of the four terrestrial streams, without it being clear at which point the Syriac author made the transition from the human to the divine operation. It will be best to postpone further discussion of this passage until the Syriac text is known; if, nevertheless, I have quoted and attempted to translate this passage into English, my purpose is to demonstrate the need for an edition of this text.

Another passage of the same commentary by Moshe bar Kepha shows that he has no conception of the way in which the air might scatter and weaken the force of a falling column of water:

> (PG 111, 491D [Part 1, Chapter 7]) Praeterea idem Moses affirmat quatuor flumina e paradiso profluxisse, Tigridem, Euphratem, Gihoneum, et Phisonem: quae si e caelo delapsa essent, excavassent utique atque vasto halitu ipsam terram aperuissent, quippe quae sustinere nequivisset molem tantam, quanta aquae ex loco tam sublimi praecipites (et quidem dies noctesque continuato cursu) absque ulla intermissione ipsam pressissent, quare e terra promanasse illa flumina necesse est, et proinde paradisum quoque terrestrem fuisse. [...] Ephrem, in eo libro, quo paradisi conditionem exsequitur, diserte asseruit terrestrem esse.
>
> [Besides, the same Moses states that four rivers flowed out of Paradise, the Tigris, the Euphrates,

the Gihon and the Pishon, which, had they fallen from sky, would have hollowed out, as it were, and opened up with their great blast the earth itself, seeing that it would not have been able to sustain such a weight as that with which the waters would have pressed it, falling as they did without any intermission vertically from such a high place – day and night, in a perpetual stream; for which reason those rivers must issue from the earth and Paradise, consequently, must also have been terrestrial. ... Ephraim, in the book in which he investigates thoroughly the way that Paradise is, eloquently asserted that it was terrestrial. (My translation.)]

Not long after this, Moshe shows that he understood Ephraim to say that the four rivers fall separately into the ocean and are swallowed up by the sea-bed:

(PG 111, col. 494 [Part 1, Chapter 9]) Illud insuper asserimus, eam terram in qua est paradisus altiorem multo sublimioremque exsistere hac quam nos colimus; id enim ita se habere, indicio sunt quattuor illa grandia flumina quae, orta in paradisi terra, per hanc nostram ab illa diversam feruntur. Nisi enim illa terra altior exstaret, fieri non posset, ut ea flumina illinc praecipiti cursu sub mare magnum delata, tandem per hanc a nobis cultam regionem erumpentia spargerentur. Certum igitur est, ea flumina, quae e sublimi loco promanant, ipsa sua praecipiti fluxione coacta strictaque, et proinde cum impetu delata sub terram et magnum mare rapi, atque ob ipsum etiam impetum, quo sunt delapsa, rursus prosilire in hac nostra terra, per eamque fluere. Nam quattuor illa flumina [...] sub mare ferri, atque in hac demum quam nos habitamus terra prodire, testatur etiam dominus Ephraem Commentariis in Genesim.

[In addition, we assert that land on which Paradise is, to be much higher and more exalted than this which we cultivate. The proof that this is so, is provided by those four great rivers, which, arising in the land of Paradise, flow through this of ours, which is different from that. For were that land not higher, it would be impossible for those rivers, carried from there by their vertical fall beneath the great sea, to break out at last and be distributed through this region cultivated by us. It is certain, therefore, that those rivers, which issue from a high place, are forced and constrained by the very same vertical flow with which they fell down, to leap up again in this land of ours and to flow through it. For that those four rivers ... travel under the sea and finally emerge in this land which we inhabit, is also witnessed by My Lord Ephraim in his Commentary on Genesis. (My translation.)]

In spite of the high regard which Moshe manifests for Ephraim's teaching, he disagrees with him on certain points (though he does not advertise the fact). For example, he (like the majority of ancient commentators) opts for the Ganges instead of the Danube as the best candidate for identification with the Pishon (PG 111, col. 512). Also, although he claims that Ephraim argues for a terrestrial location of Paradise, he does not quote that argument; and his statement that Paradise is corporeal is at odds with Ephraim's clear statements that the trees and the water there are spiritual. By making the categories of spiritual and corporeal mutually exclusive, he loses the possibility of a continuum between the two spheres, essential though that is to the theology of the Incarnation. His claim that Paradise is not in heaven contradicts Ephraim as well.

The last passage of Moshe's commentary which we shall look at here is one

in which he tries to grasp what Ephraim says about the relative positions of Paradise and the earth:

> (PG 111, col. 497) Verum Ephraem dicit paradisum universam ambire terram, atque ultra Oceanum ita positum esse ut totum terrarum orbem ab omni circumdat regione, non aliter atque lunae orbis lunam cingit. Sunt autem haec eius fere verba, quibus in ea sua disputatione utitur: Quia procul extra conspectum dissitus est paradisus, neque tam acuta inest oculis nostris acies, ut illum assequi possimus; si de ipso periculum facere velis, facile contuleris eum circulo lunam ambiente, atque ita intellectu comprehenderis: nam ita ille et mare et terram intra se complectitur.
>
> [But Ephraim says that Paradise encircles the entire earth and that it is so situated beyond the Ocean that it surrounds the whole world from every side, exactly as the circle of the moon girds the moon. These are the approximate words he uses in that disputation (*i. e. madrâšâ, cf. drâšâ*; the reference is to Paradise 1:8, quoted in Note 1, above): "For Paradise is situated far away, out of sight, nor is our eyesight sharp enough to perceive it; but if you wish to hazard a guess about it, you might well compare it with the moon surrounded by a circle, and so grasp it with your intellect: for just so it embraces within itself both the sea and the earth." (My translation.)]

Had Moshe realised that Ephraim's conception of Paradise is of a domed mountain above heaven, he would have concluded, as this paper does, that the rivers do not fall through our sky, nor into our encircling Ocean from vertical precipices on the other side, but into a Sea beyond that Ocean, which surrounds the vertical lower slopes of the Mountain of Paradise; and that the only way the four separate rivers can be envisaged as plunging from a great height directly into that Sea after leaving Eden, seeing that Ephraim identifies Eden with Paradise, is as the four branches of a great fountain which emerges from the summit of that Mountain. In Chapter 21 of Part 1 (the passage we deferred discussing until such time as the Syriac text should have been edited), Moshe bar Kepha is certainly talking about raising water to a height (as if by the action of a siphon) from which it may then be caused to fall vertically with great force. It would seem, then, that his understanding of the word *qathrînâ* was not all that different from that proposed here.

Interpretation of Paradise 11:11

Paradise 11:11 is translated into Latin by Beck (**b224**, p. 124) as follows:

> Cur indiguisset terra (Paradisi) inde fluere et exire fluvium, qui dividitur, nisi ut benedictio (Paradisi) misceretur per aquas (cum terra) et ut exiret ad irrigationem mundi et sanaret fontes eius mixtos cum maledictionibus, sicut sanatae sunt aquae corruptae per salem (Elisaei).

The same scholar translates the same passage into German (**b17**, vol. 2, p. 45) as follows:

Wozu bedurfte die Erde, dass von dort
zu ihr hervorfliesse der sich teilende Strom,
wenn nicht dazu, dass durch das Wasser (ihr) beigemischt würde der Segen (des Paradieses),
dass der Segen hervorkomme die Menschen zu tränken
und ihre Quellen zu heilen, denen der Fluch beigemischt ist,
so wie die Wasser geheilt wurden, die ungesunden, durch das Salz.

Lavenant (**b653**, p. 149f.) offers this:

Quel besoin pour la terre
Que de là-bas afflue
Et s'écoule vers elle
Le fleuve aux maints rameaux,
Sinon pour que ces eaux
De la bénédiction (du Paradis) l'imprègnent,
Et qu'abreuvant le monde,
Cette bénédiction
S'en vienne ici guérir
Ses fontaines imprégnées de la malédiction
Comme furent par le sel
Guéries les eaux malades?

Kronholm gives the following (**b631**, p. 70):

What benefits the earth that from thence [*scil.* Paradise]
the river which is divided emanated and went out
if not that Paradisiacal blessing is intermingled through the water,
and goes out to water the terrestrial world,
and refreshes its founts mingled with curses,
like the sick water that was healed through the salt.

Brock's version (**b326**, p. 157f.) is:

What need was there
that from that land
a river should flow forth
and divide itself,
except that the blessing of Paradise
should be mingled by means of water
as it issues forth
to irrigate the world,
making clear its fountains
that had become polluted by curses -
just as that "sickly water"
had been made wholesome by the salt.

Being ignorant of Swedish, I regretfully omit Hidal's translation (**b551**) from this survey.

The first phrase ܟܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܠܐܪܥܐ ܗܘ is accurately rendered by Beck

alone. The subordinate clause which follows it may be divided for analysis into two parts:

1) ܠܐ ܢܦܩ ܡܢܗ ܘܠܗܝ ܠܗ: Only Lavenant renders both verbs (Beck's "hervorfliesse" and Brock's "should flow forth" make them a single composite verb) in the correct mood (Kronholm has the past tense: "emanated and went out") followed by a preposition and a pronoun: "Que de là-bas afflue / Et s'écoule vers nous"; but Beck renders the preposition more accurately: "zu ihr" (Brock and Kronholm omit both the preposition and the pronoun). In fact, the first verb goes with the first prepositional phrase: "might flow from there", the second with the second: "and might come out for her". The second preposition can carry the sense of "for the benefit of the earth".

2) ܡܬܦܠܓ ܢܗܪܐ: I have suggested in the section on the Aramaic text that we should read ܡܦܠܓ "which has (previously) been divided". All the translators render the active participle, though "which is divided" (Kronholm) has the required sense; Beck and Lavenant opt for timeless solutions: "der sich teilende Strom" and "le fleuve aux maints rameaux"; Brock, by omitting ܠܐ and translating ܡܢ ܗܘ ܐܪܥܐ as "from that land" (*sc.* Paradise), is able to transfer the place of action to the other side, the place that Ephrem calls "there": "a river should flow forth and divide itself"; *cf.* Genesis 2:10: ... ܘܡܢ ܥܕܢ ܢܦܩ ܢܗܪ ܠܡܫܩܝܬ ܓܢܬܐ ܘܡܢ ܬܡܢ ܦܪܫ ܘܗܘܐ ܠܗ ܠܐܪܒܥ ܪܫܝܢ.

In spite of the use of the verb ܢܦܩ and the prepositional phrase ܡܢ ܗܘ ܐܪܥܐ in both passages, it is not possible, without omitting ܠܐ, to maintain that ܢܦܩ in Paradise 11:11 refers to the moment when the single river flows out of Eden. The fact that Brock felt constrained to do this (or, less drastically, to remove the point on the pronominal suffix and make it an 'ethic dative' referring to the subject of the verb, redundant in translation) shows that there is a real difficulty and so supports my emendation.

The next section has caused difficulties as well. All translators (except Kronholm, who has the indicative: "if not that ... is intermingled") agree in translating the construction as a purposive clause: "wenn nicht dazu, dass ... beigemischt würde" (Beck); "Sinon pour que ... l'imprègnent" (Lavenant); "except that ... should be mingled" (Brock). The first difficulty comes with the subject of the verb ܡܬܚܠܛ [might be mingled]. It is evidently the feminine ܚܕܘܬܐ, as Beck, Brock and Kronholm agree, though Brock and Kronholm take the liberty of adding a gloss without brackets to show that Ephrem is talking about "that Paradisiacal blessing" (Kronholm); so why does Lavenant make "ces eaux / De la bénediction (du Paradis)" the subject, doing violence to ܒܪܟܬܐ ܡܝ [by agency of water]? The reason must be that he felt there was a difficulty about treating the "blessing" and the "water" as separate entities in this sentence. This is why I tend to think that we should read ܒܪܟܬܗ instead of ܒܪܟܬܐ. The only

other solution is to translate ܡܝ ܚܝܐ as "blessed and spiritual water" (*cf.* CG 2:6) and ܡܝ ܚܫܟ as "non-spiritual water". Beck 'solves' the problem by adding the word "ihr", which means that the blessing is mingled with the earth (Lavenant also finds he needs to add the feminine pronoun "la", meaning the earth, before "imprégnent", but he does not show that he has added it). Brock and Kronholm simply avoid the issue of what the Paradise water was mingled with and of what it means to say that it was mingled "by means of water" (Brock), or "through water" (Kronholm). Lavenant's 'imprégner' suggests a quasi-sexual mingling of the River and the Earth and seems informed by the symbolic dimension of this image. If the River is the Word of God and the Earth is humanity, then the agent of their mingling is the womb of Mary, which must be represented by the sea. My own solution, though, is to read this section closely with the last section and to understand that the divided river is mingled with salt by the agency of the sea through which it passes.

Excursus 3: on the Diyarbakir Commentary

It seems best to interrupt this close comparison of translations at this point and to introduce, by way of relief, the anonymous Diyarbakır Commentator, who thinks that the River of Paradise is not mixed with salt, in spite of the fact that it passes through the salt sea. He tells of springs of fresh water in the middle of the sea (perhaps he knew of that near the Syrian island of Arados/Arwâd, or of another in the Persian Gulf, near Bahrain) and imagines the River plunging from such a height that it operates like such a fresh-water spring, only in the reverse direction, forming an uncontaminated column in the salt sea and hollowing out a passageway by which it may enter the sea-bed. In some respects this is exactly what I think Ephrem imagined the River doing, only I think that our passage proves that he imagined it as being mixed with salt water during its passage.

According to the editor, van Rompay (pp. xxiv-xxv), the Diyarbakır Commentator shows knowledge of CG (or possibly of traditions deriving from Ephrem's teaching), overlaid with another teaching based on the writings of Theodore of Mopsuestia. This commentator does not grasp the subtler aspects of Ephrem's treatment of this theme, but he does confirm that Ephrem was understood to say that the River of Paradise travels through the sea itself, not through a kind of "water-pipe" or "duct", and this helps to confirm my interpretation of the word *qathrînâ* as 'the vertical spout of an artificial fountain'.

Here is the passage: "Some people ask by what power these four rivers flow from Paradise without being mixed (rt.ܫܠܒ) with the sea-water of the seas and

of Okeanos and without being stopped by hills and mountains. Now even if the divine Power which established them for the use of human beings would have the capacity and would be able to do as He wills with what his hands have made, yet, however, we see that He does not actually act on them (reading ܒ݂ܡ instead of ܒ݂ܡ, on the assumption that the scribe who changed the preposition was unaware that the passive ܐܬܥܒܕ can be active in meaning) beyond (their) nature. For water has a natural way of pouring itself downwards from high places and when it is concentrated, it will make pits, that is, it will hollow (them) out for itself, so that (reading d instead of w) it may have room for its passage; and this happens to it all the more, when it pours itself violently from places that are steep. Now it is clear that the place of Paradise and of that source is a mountain; and in the same way as those who wish to bring water into cities by aqueducts (ܡܫܩܝܬܐ) are unable to do this, unless the source of the water is high, so (it is) there also. As for (the water) not mixing with the sea-water, (that is) by reason of the violence of its course, on account of its coming down from a high place, witness (those) springs which (rise) in the middle of the sea and make their passage, from the ground right up to above the sea, through the sea-water, without being mixed with it." (Emend. and tr. Palmer.) See Lucas van Rompay, *Le commentaire sur Genèse-Exode 9,32 du manuscrit (olim) Diyarbakir 22*, CSCO 483 = Syr. 205 (Louvain, 1986), p. 27 (French tr. in CSCO 484 = Syr. 206 [Louvain, 1986], p. 37).[12]

This passage clearly shows that the normal Syriac word for aqueduct is ܡܫܩܝܬܐ. That does not prove that *qathrînâ* cannot also mean aqueduct, but it strengthens the case for looking at other possibilities.

Continued interpretation of Paradise 11:11

The next phrase ܕܢܚܘܠ / ܠܡܫܩܐ ܒܢܝ ܐܢܫܐ is translated by Beck rather freely, but more correctly than any of the others: "dass (der Segen) hervorkomme, die Menschen zu tränken". The object should be 'the world', not 'the human race'. Kronholm (with the wrong mood again) introduces another gloss at this point: "and goes out to water the terrestrial world", rightly seeing that there is more than one world, but not showing the word "terrestrial" as a gloss. Lavenant, who does at least have "abreuvant le monde" is syntactically too free to be of use here. Brock makes one process of the two described here by writing: "that the blessing ... should be mingled by means of water as it issues

12 This title should be added to the "Titles incidentally dealing with Ephrem" in the next edition of den Biesen's *Bibliography*, though, again, without changing the existing sequence of numbers.

forth to irrigate the world". This shows that he does not understand the water by the agency of which the blessing is mingled to be that of the sea which encircles Paradise, but some water which the blessing finds already present at the source of the four earthly rivers. The violence which is thereby done to the sentence is another symptom of the difficulty felt by Brock in reading ܚܬܟ in this section. Had the MS. shown ܚܟ he would not have experienced such a difficulty.

The final section of Paradise 11:11 has not caused any conceptual difficulties to the translators. The only difference between them is in their choice of words, some (Beck, Lavenant) opting for consistency in translating the key-verbs ܡܙܓ ('beimischen'; 'imprégner') and ܐܣܝ ('heilen'; 'guérir'), others (Kronholm, Brock) translating them now one way, now another: 'intermingle' / 'mingle'; 'refresh' / 'heal' (Kronholm); 'mingle'/ 'pollute'; 'make clean' / 'make wholesome' (Brock). All the translators are aware of the biblical reference here, but Brock's "had been made wholesome" inadvertently places the event referred to in a time before the River emerged in our world. It may be appropriate to bring this section to an end with a quotation of 2 Kings 2: 19-22:

> The men of the town said to Elisha, 'The town is pleasant to live in, as indeed my lord can see, but the water is foul and the country suffers from miscarriages'. 'Bring me a new bowl,' said he 'and put some salt in it.' They brought it to him. Then he went to the place the water came from and threw salt into it. 'Thus speaks Yahweh,' said he, ' "I make this water wholesome: neither death nor miscarriage shall come from it any more".' And the water was made wholesome, and [it] is [still] so today, exactly as Elisha said it would [be]. (A. Jones, ed., *The Jerusalem Bible* [London, 1966], p. 455f., with three words added and four pairs of words inverted)

From this quotation it can be seen that the wordplay on ܡܠܚ and its reverse anagram ܐܣܝ preserves the symbolic reversal of consonants from the Hebrew original, which represents the transformation of the one substance from one state into another. We may compare Ezekiel 47:8: "He said, 'This water flows east down to the Arabah and to the sea; and flowing into the sea it makes its waters wholesome'." The reversal of the word 'salt' does not produce a word for 'regaining health' in English, but perhaps some effort should be made to choose a word which resembles 'salt' to translate the ܐܣܝ. I suggest 'make lusty', for the transitive, and 'grow lusty' for the intransitive. 'Lusty' is a synonym of 'healthy', but it also contains the word 'lust'; the root ܫܠܛ, too, has sexual affinities.

Identification of the River of Paradise with the Tree of Life

In the picture presented by CG 2:6, as understood above, the River of Paradise resembles a tree with four branches, reminiscent of the Cross. Since the Cross is often called the 'Tree of Life', we have to ask ourselves whether the 'Tree of Life', in the very middle of the Garden of Eden, is not another name for the River of Paradise. In Paradise 3:1 Ephrem says that the summit of the mountain, "where dwells the Glory", is indescribable. He says that the Holy of Holies in the Jewish Tabernacle and Temple represents the Tree of Life in Paradise. But then, in Paradise 3:2, he suggests: "Perhaps that blessed tree, the Tree of Life, is, by its rays, the sun of Paradise" (tr. Brock).

A huge, luminous, branching fountain in the sky (reminiscent of the significance attached to the similarity between the Syriac words for 'fire', 'river' and 'light' in the Faith 25:7) is only figuratively a tree; and it has no leaves. But such an objection can be turned into an argument in favour of the identity of the Tree and the River. After all, what we are trying to grasp is something strictly inconceivable: "Even thought cannot / Paint its simile [ܕܡܬܕܡܝ]" (Paradise 3:1). In this inconceivable reality all the apparently conflicting visions of the seers must somehow be harmonised (for example, Ezekiel 1 must be squared with Ezekiel 47). The Tree of Life is not itself a mere tree, but all trees, spiritual and material, are a lesser reflection of that inconceivable divine tree:

> Helped by breezes, trees
> Bow, as in worship,
> To the Chief of Staff
> And King of All Trees.
> (Paradise 3:2)

This image is reminiscent of Joseph's first dream (Genesis 37:7). It suggests that the Tree of Life may also be visualised as a great vertical sheaf of corn; and that the other trees may be compared with sheaves with the ears bent down towards the earth. The sheaf is a visual echo of the image of a fountain.

Perhaps, before the Fall, the Tree-River was a vertical column. Ephrem says elsewhere:

> The tree of life was very sad,
> Seeing mankind concealed from him.
> He dived and hid in virgin earth,
> Then sprang, like dawn, on Golgotha.
> (*Madrâshê* on Virginity [**B39**], ed. Beck [**b22**] = Virginity, 16:10, the first four lines)

If the Tree of Life is the River of Paradise, then this stanza solves two problems, and raises two more. CG 2:6 describes the Rivers of Paradise as going "right down into the sea", then travelling "within the earth under the sea" to our world. This might be what is meant by "He dived [into water] and hid in virgin earth". On this interpretation, the adjective 'virgin' implies that the feminine earth had not been penetrated by the masculine river before this time. Kronholm thinks Ephrem commits an anachronism in Paradise 11:11 when he speaks of the sources in our world being "curse-mingled", but if Virginity 16:10 refers to the River under the name of the Tree of Life, then it would seem that Ephrem is speaking, both in Paradise 11:11 and in CG 2:6, about the course of the river after the Fall. This is the first problem which is solved. The second is that it is difficult to imagine the Tree of Life diving into water, burrowing underground, then springing up in another place, unless it is a river. The verb, ܒܘܥ, 'spring up', is used of water first, and then, by transference, of vegetation; another very similar verb, ܒܘܩ, is only used of water.

The first problem which the identification raises is that the Tree of Life does not rise again in our world at the sources of the Danube, Nile, Euphrates and Tigris, but on Golgotha; the second is that it rises again, not as a river, but as a cross of wood. We may endeavour to get round the first problem by saying that the sources of the Danube, Nile, Euphrates and Tigris, plotted on the map of the earth one after another: West, South, North, East (if my emendation be accepted), describe a zig-zag which, if completed by a line from its end to its beginning, would form a cross with its intersection at the centre of the earth, where Golgotha was supposed to be. This may be why Ephrem changes the order of the Bible, which names the Tigris before the Euphrates. Compare Faith 49:3-4: the Ark sailed from the East to the West, then to the South, and, finally, to the North, thus tracing the shape of the Cross (or of the reversed letter ܠ) on the surface of the Flood; Ephrem here refers to the *Cave of Treasures* 19:5, ed. S.-M. Ri, CSCO 486 [= Syr. 207] (Louvain, 1987), where, however, the Ark traces the Cross from East to West, then from North to South.

The two visible manifestations of the Tree/River of Life on earth, as four sources and four beams of wood, are thus both signs of a huge invisible cross covering the whole earth, rising to heaven above Golgotha, like the crest of a tree, and going down to the Underworld below Golgotha, like the roots. Compare the *Cave of Treasures*, 4:3; 22:7-8; 23:16-17: Golgotha is at the centre of the earth and when the earth opened to receive the body of Adam, its four quarters parted, forming a cross-shaped trench across the surface of the earth. The spiritual reality cannot be fixed at any physical point. Both

physical manifestations are partial expressions of a greater truth in which they are integrated.

There is a possible solution to the second problem, also. It begins with Faith 58:1:

Who has seen water
In the womb of trees,
Changing there into
A host of numbers?
When, at a word of
Command, it shapeshifts
To take on body
As building-timber,
Water itself forms
A boatbridge, so that
By it we beat it.[13]

The *Cave of Treasures* 14:7 and 50:20-22, claims that trees (precisely, *buxus sempervirens*, according to Löw's interpretation of ܒܪܬܐ in Genesis 6:14) from the Holy Mountain of Paradise went to make Noah's Ark and that the Cross of Christ consisted of two pieces of wood which were originally part of the Ark. Ri has proposed the third century as the time of composition of the *Cave of Treasures*. Ephrem adopts several ideas from this book, which was later, for that very reason, wrongly attributed to him; *e. g.* in Faith 49, as we have seen above, and in Faith 31, where he is inspired by the *Cave of Treasures* 4:8-9 [*cf.* **b1490**]. To reconcile the picture of the Tree of Life diving [into water], then hiding underground, then emerging on Golgotha as the Cross, with that of the River of Paradise plunging into the surrounding sea, then tunnelling underground to the sources of the Danube, the Nile, the Euphrates and the Tigris, Ephrem might have modified the legend in the *Cave of Treasures* and said that the Ark was made of wood grown from all four rivers and that all four woods were used in making the Cross, in which the four branches of the River of Paradise were reunited. I have not yet found any positive evidence that he did so. But this idea agrees well, at a symbolic level, with the documented patterns of Ephrem's thought.

13 By using the rather forced idea that the water becomes vast *numbers* Ephrem draws the reader's attention to the fact that the word for 'numbers', ܚܫܒܢܐ, is written as ܚܬܐ, 'water', with the letter Nun (= 'fish'!) added on either side of the Yudh, preserving the symmetry suggested by Mim and Olaph, which are the mirror-image of one another. ܚܫܒܐ, 'building', another word in the stanza, can easily be made by rendering horizontal the diagonal stroke of the Mim. To get the word ܐܝܠܢܐ, 'tree', we have to reverse the Mim, so obtaining Olaph, take the first Nun, lengthen it to form Lomadh, and replace it after the Yudh. This chain of transformations mirrors the physical transformation described here.

The final stanza of Faith 6 says that God's Son took a body to become "a bridge of love" by which the Christian may "cross to the side where the Father is". In Faith 58, therefore, the water which "takes on body" to "form a bridge" refers to the Incarnation. The puzzling words "Changing there into / A host of numbers" are explained by the *Mîmrê* on Faith (**B64**) = SF, ed. Beck (**b20**), 1:271: "The one juice sucked up through one tree becomes / The many different aspects (ܙܢܝ̈ܢ) of the whole". This is an illustration of the doctrine that "everything derives from one alone" (SF 1:193). Compare Faith 36:15: "Water's nature is likewise one, / But it divides into fruits and seeds and changes." If God is one and impossible to grasp, then He may be compared with water. By taking on body He likewise takes on plurality of aspect.

Another model of water taking on body is found in Bar Bahlul's dictionary, under the Syriac word for 'pearl': "This is a hard iridescent body which takes its origin from the impregnation of oysters by drops of the early rain (i.e. dew). (Oysters) are neither animals, nor do they possess sensation – though it is true that the fleshy substance which is found in them is classified as 'animal-vegetable', in that it resembles both of these. Nevertheless, they rise up to be impregnated and so conceive, dilating in an imitation of sexual yearning on the surface of the water. Upon being impregnated they contract and clam up, then plummet to the water's bed, where they get firmly lodged in hidden crevices. Inside them then that drop grows and hardens and from it is born this glorious body, the pearl." (*Lexicon syriacum auctore Hassano Bar Bahlule*, ed. Rubens Duval, Paris: Presses Republicaines, 1888, vol. 2, col. 1151, closely paraphrased by Palmer.) The very same myth seems to provide Ephraim with a theological analogy in Faith 84:13-15.

Your scale evades
a weighing-up
with his, the Son's.
Your birth was in
the sea's abyss;
on high was born
your Maker's Son.
Like you, yet not
like you, but like
his Father, He!

In poetry
two wombs gave birth
to you as well.
From Heaven came down
a liquid being;
from Ocean rose
a solid form.

Your second birth
revealed your love
for Humankind.

They pinned you, for
your body made
you tangible,
upon the Crown,
as on the Cross,
for both of these
mean victory,
and spread you out,
like words, attached
to every ear.

From a cross-shaped lamp-stand above the lectern on the *bêma* in the centre of the church light fell on the Gospel-Book which was placed on that lectern and helped the reader to see the words which were written there. The light was visible from all four corners of the church, just as the words which were read from the *bêma* were audible to all the people. Faith 82:11 also addresses the pearl:

Your nature is
as gentle as
a silent lamb's.
They pierce you, then
they pin you high:
the earlobe is
your Golgotha.
Thus lifted up,
your rays reach out
to many eyes.

The *bêma* represented Jerusalem, in the middle of the earth, and the lectern represented Golgotha. In these poems, water from heaven takes on body from a oyster and becomes a pearl, thus symbolising Christ's acquisition of a human body from the Virgin Mary. As the pearl is pinned to the 'leaf' of a human ear, so Christ was hanged, like a shining fruit, on the Cross, which is the Tree of Life. Faith 83:11 ends with these lines:

The earlobe is
a tree of flesh,
enshrining you,
a fruit of light,
as she that bore
the Light enshrined
Him in her womb.

The "blessed and spiritual" – and therefore invisible – water of Paradise (CG 2:6) must undergo a similar transformation before it can be manifested to the human senses in the world of the visible creation. This transformation occurs in the two 'wombs' of the sea and of the "virgin earth" (Virginity 16:10), where the ethereal "blessing" (ܒܪܟܬܐ) is mingled with salt and of fresh water, respectively (Paradise 11:11) and, mingling its refined nature with their coarse bodies, cures them of their sickliness. This is another allegory of the Incarnation. Christ's divine nature was mingled with humanity in the wombs of his mother and of the earth (Sheol), that is by being born and by dying as a human being. He is the Medicine of Life, which the faithful receive in the body of the church (which represents the earth), first in the form of Scriptural doctrine, then in the form of the bread and the wine.

That the latter were understood in the early north-Mesopotamian church as what Ezekiel meant when he described the river of life coming out from under the throne to water the trees on which grew the fruit which healed the people is shown, I think, by the report that two bronze trees were 'planted' on either side of the sanctuary entrance in the conventual church of the Abbey of Qartmin in 518.[14] Here the trees were a visible sign of the presence of an invisible river.[15]

The same may have been true of the "Cross of Light" above the Golgotha-lectern on the *bêma* of the sixth-century church of Edessa (*Sugithå* on the church of Edessa, Stanza 16 ['Ayn], most recently edited by K. E. McVey in *ARAM* 5 [1993], p. 355). To fulfil its obvious practical function, this lamp-stand must have had one branch which hung over the Gospel-Book. It was not, therefore, a Cross in the normal sense of the word, but more like a tree with five branches, one of which was vertical. Its six limbs, including the trunk of the tree, represented "the six directions" in which, according to Ephrem, the

14 A. Palmer, *Monk and mason on the Tigris frontier: the early history of Tur 'Abdin* (Cambridge University Oriental Publications 39; Cambridge, 1990), p. 126f., referring to *The Qartmin Trilogy* LX.14-LXI.2, edited on the first microfiche.

15 Garth Fowden adds: "Compare the two trees that flank Adam enthroned in the mosaic fragment at Copenhagen. This figure probably was placed in front of the sanctuary step, like the similarly enthroned Adam found in the basilica of the Archangel Michael at Huarte near Apamea and published by the Canivets. Here, too, he is flanked by trees. Adam is, as it were, the forerunner of Christ on the heavenly throne, the altar. In the Hama Museum one can see the third in this brief series of 5th-6th c. enthroned Adams, and this one is labelled in Syriac as well as Greek. It, like the Copenhagen mosaic, is a fragment. But the Huarte floor is substantially preserved and provides a rich impression of Paradise (A. is naming the animals, who crowd round him.)" For a full description with photographs of all three Adams, a discussion, full references, and a plan of the Huarte floor, see Pauline Donceel-Voûte, *Les pavements des églises byzantines de Syrie et du Liban. Décor, archéologie et liturgie* (Publications d'histoire de l'art et d'archéologie de l'Université Catholique de Louvain, 69; Louvain-la-Neuve: Collège Érasme, 1988), p. 104ff., with Planche hors-texte 5.

created world is framed: North, South, East and West, Up and Down (Nativity 27:12). This shining tree was the visible sign of the invisible river which flowed into the church from the silent page of the Gospel, taking on voice, a kind of body, in the 'womb' of the reader's mouth (*cf.* Faith 2).

In Faith 48:10 Ephrem compares the fourfold Gospel (ܐܘܢܓܠܝܘܢ, 'the News') to the Four Rivers, taking them in the order South-North-West-East, another Cross (the Syriac puns on the names Gihon, Proth, Pishon and Deqlath):

> The News, like the Nile,
> Filled ears with water,
> Bore fruit by teaching,
> Like the Euphrates,
> Dammed doubt (the Danube
> Is stopped by the sea),
> Made us Tigris-bright
> By its speech,
> That, swimming up it
> To greet Paradise,
> We might not transgress
> Its life-giving limit.

The 'four rivers' of Matthew, Mark, Luke and John flow out from the *bêma*, which Ephrem describes, in his *Mîmrê* on Nicomedia (**B78**, VIII 621-34), ed. Renoux (**b140**, p. 151), as a source at which the people, like sheep, come to drink. This symbolic identification brings the sources of the four terrestrial branches of the River of Paradise together, in the sacred topography of the church-building, at Golgotha, and so confirms that what Ephrem says about the Tree of Life in Virginity 16:10 is compatible with what he says about the River of Paradise in CG 2:6.

The *Cave of Treasures* (Ch. 18) shows that the Christian *bêma*, which develops that of the Jewish synagogue, was a central feature of Aramaean church-buildings in the third century. By the fifth century stone *bêmata* were being built in many churches of Syria, presumably replacing the wooden ones which would have been used by Ephrem.[16] The *bêma*-liturgy described in a later commentary is already implicit in the famous 'Hymn of the Pearl' from the *Acts of the Apostle Judas Thomas*.[17] The letter which flies, like a bird, from

16 See most recently Emma Loosley, *The architecture and liturgy of the Bema in fourth- to sixth-century Syrian churches.* Unpublished PhD dissertation, University of London, School of Oriental and African Studies. 2001. (Shortly to be published by the Université du Saint-Ésprit, Kaslik, Lebanon.)

17 This is noted neither by Paul-Hubert Poirier, L'hymne de la perle des Actes de Thomas (Homo religiosus, 8; Louvain-la-Neuve: Centre d'histoire des religions, 1981), nor by Johann Ferreira, The Hymn of the Pearl (Early Christian Studies, 3; Sydney: St Paul's, 2002).

the east to the west and there wakes up the sleeping hero and reminds him of his vocation is clearly the Word of God. The *Expositio Officiorum Ecclesiae* (probably written in the ninth century, but preserving a very ancient tradition of liturgical drama) describes the procession of the Gospel Book from the apse, where it has rested on the altar, to the *bêma*, in the mathematical centre of the church (where it will be placed on another altar, the lectern) as the procession of the Word from Heaven (where He is enthroned at the right hand of his Father) to Jerusalem (where He will be crucified on Golgotha, at the mid-point of the earth).[18] The codex may well have been held above the head of the carrier and could be imagined as flying of its own accord from East to West. The 'wings' of this 'bird' did not open, it is probably true, until it 'alighted' on the lectern. But the noise of rustling feathers by which the bird-letter wakes the man in the 'Hymn of the Pearl' corresponds exactly to the rustling of the leaves of the Gospel-Book when the reader is looking for the page at which to start.

We may therefore assume that the liturgy in Ephrem's time was likewise a drama in which was played out the history of salvation. The apse was Paradise and this explains why it is said, according to one interpretation of Genesis 2:8, to be in the East, whereas Heaven, which is identified with Paradise, is above. The westward-facing semi-circle of the apse complements the eastward-facing semicircle of the *bêma* in most late antique churches where a *bêma* has been preserved. In the same way, but in the vertical dimension, the downward-facing hemisphere of Heaven faced, as Christians probably believed, the upward-facing hemisphere of the Earth. The fact that Paradise is, in reality, above Jerusalem, not to the East of it, probably found expression in the church-buildings used by Ephrem in a difference of height between the platform in the apse and the platform of the *bêma*, the latter being distinctly lower, as it is in the slightly later *bêma*-churches which have been found in Syria. The journey of the Gospel from the apse to the *bêma* seems to have been mirrored, in Ephrem's thought, by the descent of the branches of the River and the Tree (or the River called the Tree of Life) into the earth and their emergence at the four corners and at the centre of its flat surface. The return journey of the Gospel from the *bêma* to the apse signified the return of the Word to His heavenly Throne, having accomplished his mission, which was to open the way for human beings to return to Paradise. The way this was expressed in the language of the two metaphors we are discussing is that human beings, by being baptized, become fishes swimming upstream to the source of the fourfold stream, or birds taking refuge in the branches of the tree (Virginity 16:10).

18 *Anonymi auctoris expositio officiorum ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta*, ed./tr. (Latin) R. H. Connolly, vol. 2. CSCO 72/76 = Syr. 29/32 (Louvain, 1960/1971), p. 7/10

Adam and Eve were banished from the Holy Mountain and a 'fence' was erected on its lower slopes to keep them out (Paradise 4:1, 4; as we have seen in note 1, this may simply mean that they were no longer able to scale the vertical cliffs at the bottom of the dome); but the Tree of Life, in its compassion, bent down long branches over the fence, so as to put its fruit within their reach (Faith 30:5; Paradise 7:26). If we visualise this, we see human beings just outside the cliffs surrounding the Mountain. But this is not possible: before the Fall, perhaps, as will be the case after the Restoration, immortal humans could dance on the surface of the waves (Paradise 1:6), but the human race was banished further from the Garden in the days of Noah and has since been housed in a dungeon underneath the dome (Paradise 5:13). When the Ark landed on Mount Qardu and the water subsided, Noah found himself in this region under the stars, which we still inhabit (Paradise 1:10). He gazed up at those stars and wished himself in the Garden, which he knew was above the firmament. But how could the Tree of Life reach him in this place, after bending its branches down over the 'fence'? Only by following the paths of the Rivers of Paradise, down through the sea surrounding those cliffs (paralleled in Christ's gestation, baptism, and suffering[19]), into the earth beneath the sea (his death and burial), and up into our world (his resurrection), from which it then shot back up (his ascension), like a vertical fountain-jet, to pierce the firmament[20] and open a way back into Paradise.[21]

Stanza 8 of what was probably, as Beck suggests in the foreword to his edition (**b17**, vol. 1, p. i-ii), the first of Ephrem's five *madrâšê* on Julian the Apostate, though it somehow got separated from the other four and is now classified as an isolated poem on the Church (**B41**), paints the image of a branch, apparently weighed down with fruit, which then springs back up, bringing with it the human beings who have taken hold of that fruit while the branch was bent down. Ephrem does not actually make the comparison Solomon

19 Luke 12:50.

20 Ephrem frequently calls the Cross by the name ܨܸܦ̈ܚܳܐ , an adjective formed from the past participle of the verb 'to erect' and converted to a noun by the omission of the unknown masculine noun with which it originally agreed (*e. g.* the word for 'wood'). The word 'siphon' is used by Euripides as a name for the male organ of generation. The way Sahdona and Solomon of Basra describe a tree is reminiscent of the moment of ejaculation. The sexual associations which Ephrem's imagery prompted may be responsible for Solomon's analogy between the way Jesus re-entered the other world from which He came without tearing the firmament and the way he entered this world without tearing his mother's maidenhead.

21 A question about the 'mechanism' by which Christ ascended into heaven prompted Solomon of Basra to offer as an analogy of the ascension the 'miracle' whereby "water rises in the roots of olives ... and arrives in the blink of an eye at the leaves and the blossoms and the fruits, as if by means of something like the spout of an artificial fountain". See Text 6 in the lexical excursus above, from 'The Book of the Bee'.

of Basra makes between the Ascension and a fountain of water, but the image of a powerful bough which is brought down to the ground, only to spring back up with enormous force, does express, at least, the upward thrust of that image. The River image has the advantage of corresponding better to the relative positions of Paradise and the earth.

Jesus, bend your love
Down within our reach!
Bough, weighed down with fruit,
Which ungrateful men
    Ate their fill of, then
    Foulmouthed, and it bowed
    Right to Adam's place
    In Sheol,
        Rose and took him back
        Up to Eden! Bless
        Him who bowed that we,
        Holding on, might rise!

The restoration of Paradise

The title of this article, 'Paradise Restored', recalls that of Milton's 'Paradise Regained'. The first part, in which the Aramaic texts were emended and Aramaic words carefully examined in their various contexts, and retranslated, resembles the painstaking processes involved in restoring a painting which has been tampered with by daubers and discoloured by time. It enabled us to look at Ephrem's picture of Paradise, restored to something approaching its original outline and freshness. When we did so, we noticed that the branching spout of the Head of the Spring occupies the space reserved, on the summit of the Mountain, for the Tree of Life. "When you have eliminated every other possibility, what is left, however improbable, must be the truth." Anyone who takes exception to giving two names, that of 'river' and that of 'tree', to one and the same entity should reflect on the way, according to Ephrem, that God teaches his creatures. I quote the last stanza of Faith 31:

Love, that He might teach
Us that both it was
And was not Himself,
Made Himself a face
    Maids might see, then seemed
    This, now that, lest we,
    Thinking He is thus,
    Be harmed.

Out of human form
He came not, yet came
Out by change, to teach :
No form is his own.

A similar idea lies behind the following quotation, but this applies, not to the forms assumed by God Himself, but to the names given in Scripture to the features of Paradise:

There is no other
Way for a speaker,
Without using names
Of the things revealed,
To paint a likeness,
For his listeners,
Of the things concealed -
If He
That made the Garden
Dresses his Greatness
In names from our place,
Why not the Garden?

If you missed the point
And concentrated
On the names borrowed
By Greatness to help,
You'd slander It and
Misrepresent It, -
Betray that Goodness
Which bent
To your childish height,
Dressing in your forms,
To bring you to Its
Unrelated forms.

(Paradise 11:5-6)

Beck, Lavenant and Brock understand 'Greatness' in the last stanza to refer to God Himself. But if this is right, then Faith 31 contradicts Paradise 11; for the first says that "No form is his own" (ܟܐ ܡܢ ܠܗ ܡܢ), whereas the last speaks of "the forms [of goodness]" (ܡܢ) and uses goodness (ܛܒ) as another name for the greatness of which it speaks. It is true that greatness (ܪܒ) is sometimes a name for God in Ephrem (*e. g.* at the end of CG 2:4), but God's creature, humanity, according to Ephrem, is also very great, although his Maker cannot be encompassed in thought by a creature (Faith 69:18), so that the real greatness of humanity is only achieved when human beings admit that God is greater then they (Faith 1:18). Now the summit of the Mountain

of Paradise cannot even be represented by a metaphor in human thought (Paradise 3:1). From this it follows that the greatness of that mystery exceeds the greatness of humanity. It is the former greatness which is the subject of Paradise 11:6. Compare Faith 81:1, which speaks of the Kingdom as "that greatness". Exactly the same argument applies to the goodness of God, of Man and of the Garden.

Paradise, of its goodness, has borrowed the name of a tree for its central feature, but we would miss the point if we concentrated on the idea of a tree to the exclusion of other ideas. The idea of a tree is an idea from our place; it is not one of the forms of the greatness and goodness of Paradise itself. So that we should not fall into this error, we are given to understand that what is at the heart of Paradise may also be called a river. Ephrem says, in Paradise 12:15, that the Tree of Life and the Tree of Knowledge are:

The blest double springs	ܬܪܥ̈ܝܗ ܕܒܪ̈ܟ̈ܬܐ
Of all the good things	ܕܟܠ ܛܒ̈ܬܐ

In this way we are brought, or introduced, to the unfamiliar form of that greater created goodness.

I knew an old lady who always plugged the holes in a power-socket with plastic plugs because she was afraid that the electricity might leak out. Somebody had explained electricity to her using the analogy of gas. She had missed the point by concentrating on the idea of gas. I told her that electricity is like gas in one way, but in another it is more like the mumps, because it is only communicated by contact.

The most sacred mystery of the greatness and goodness of Paradise is itself a spiritual expression of the greatness and goodness of its Creator, which, according to Ephrem, surpasses all our powers of comprehension. The reason why it is important to restore Ephrem's necessarily composite picture of the heavenly mystery of the Head of the Source, or the Tree of Life, which has no one analogue on earth, is that this picture is an expression of Ephrem's idea of God's Son and of what He did and what He does. It is an icon of Paradise restored.

The Nicene Creed provides the basic framework for this idea. Christ came down from heaven and took on body from 'holy spirit' and from a human virgin, Mary, who gave birth to God in the form of a human being. He was crucified under the governorship of Pontius Pilate, suffered agonies, died and was buried. But, after less than three days, He rose from the grave and went back up to the right hand of his Father.

The River, in Ephrem's icon, comes down from heaven and takes on body from the sea through which it passes. It is then buried under the earth, but

rises again in the form of a Cross at the four corners of the earth. The Tree, likewise, bends down, dives into the water, burrows underground, then springs up, glorious, in the form of the Cross on Golgotha. The Cross somehow opens the way for Christ to go back up to Heaven and for the human race to follow Him back up to Paradise. But how, exactly? The most obvious way of completing the icon is to make the River reunite at Golgotha in the form of earthly wood, then to shoot back up to Heaven as a spiritual spout or sprout. Virginity 16:10, the first part of which has already been quoted, may here be quoted in full:

> The tree of life was very sad,
> Seeing mankind concealed from him.
> He dived and hid in virgin earth,
> Then sprang, like dawn, on Golgotha.
> The human race, like game pursued,
> Fled to it, to be taken home.
> The chaser's chased, the chased doves leap
> Into Paradise!

Ephrem, ever ready to share with others the joyful labour of gathering the images which proliferate in the associative process (Faith 25:18), leaves his reader to complete the icon. The Tree of Life, in which the human race takes refuge, is evidently the Cross; yet, since it gives access to Paradise, it must also be Baptism, which involves assimilating it to water. There is a striking phrase in the probably ninth-century East-Syrian *Expositio Officiorum Ecclesiae*, ed. R. H. Connolly, vol. 2, CSCO 72 = Syr. 29 (Paris and Leipzig, 1913; reprint Louvain, 1960), p. 35, lines 27f.:

ܘܚܠܦ ܕܐܬܛܪܕ ܟܝܢܢ܂ ܐܡܪܢܐ ܒܬܪ ܕܐܟܠ. ܗܟܢܐ ܐܬܬܪܝܡ ܟܝܢܢ ܒܡܥܡܘܕܝܬܗ ܕܐܝܠܢܐ ܕܚܝܐ

> And instead of our nature being driven out – I mean after it had eaten – our nature was thus raised up high by the baptism of the Tree of Life.

Ephrem himself elaborates a complex icon, the framework for which is the Cave of Treasures. This Cave was actually a doorway between the two worlds, the bright, upper world of Paradise and the Valley of the Shadow of Death. Here the body of Adam lay (mingled, one hopes, with the borrowed bones of Eve), until it was stowed in the Ark and sailed from the East, where the Cave of Treasures was, to the West and the South, ending up on Mount Qardu in the North. From that mountain it was taken to a symbolic 'mountain' at the centre of the earth. The earth's four quarters divided, opening a cross-shaped chasm into which Adam's body was lowered, after which the quarters came together again. That hill came to be called Golgotha, 'the Place of the Skull'. When Jesus was crucified, it was on that very spot that the Cross was erected.

His side was opened by a Roman lance and there flowed out of it a double stream of water and blood. Earth opened again and Adam's skull was 'baptised', its cavity filled with the life-giving Blood of Christ. Thanks to the hole made in Jesus's side a hole was made in the fence of Paradise. Adam found himself back in the Cave of Treasures and there was no longer any impediment to his ultimate return to the Garden of Delights. The lance of Longinus had removed the Cherub's sword.

The symmetries of this complex icon are worked out in detail in passages which are collected by Murray (**b1412**) and Brock (**b326**, pp. 62-66, together with **b1122**, **b1124**, pp. 88-93, and **b321**, pp. 61-64). Nativity 8:4 may stand here for them all:

Bless his Mercy!
He saw the Lance
Near Paradise,
Barring the way
Back to Life's Tree,
And came and took
Our fragile flesh,
To pierce a way
Through his pierced side
To Paradise.

But it is another of the *madrâšê* on the Nativity which forms the most fitting epilogue to this paper, for there the new-born Jesus is called "a new source, opened by Heaven for those on earth who were thirsty for life, but had not tasted" and then identified with the Tree of Life, of which Adam never tasted, under the name of a 'spring':

O spring untasted
By Man,
That opened twelve springs
Of words, filling him
With eternal life!

Acknowledgements and Bibliography

My wife, Ludmila, illustrated this paper with a diagram of Paradise as it may have been imagined by Ephraim (Figure 1), seen from above (A), then from the East (B), showing Golgotha beneath the Summit from which the four-branched River springs; and with a drawing made from a photograph of the ancient stone cross above the tomb of Saint Thomas at Mylapore (Figure 2), showing what might be four spouts of water emerging at the base of a 'Tree of

Life' with budding arms. I wrote the first draft of this paper at the Saint Ephrem Ecumenical Research Institute in Kottayam, Kerala. I am grateful to the Director, Dr Jacob Thekeparampil, for his hospitality and to the MA students for stimulating me to answer their questions about Ephrem's Genesis Commentary. The library there, built up partly by the efforts of the Director and partly by donations from friends, enabled me to consult most of the relevant literature. Colleagues responded generously to my requests for help with completing my documentation. I am particularly grateful to Kees den Biesen for his invaluable *Bibliography of Ephrem the Syrian* (Giove in Umbria, 2002) and to Kristian Heal for giving me a copy of it. When I returned to England, I consulted all the titles listed there under the Commentary on Genesis, with four exceptions. U. Neri, *Biblia. I libri della Bibbia interpretati dalla grande tradizione: AT 1: Genesi* (Torino, 1986), lxxxix-xcii: "Efrem Siro", and M. Treppner, *Ephräm der Syrer und seine Explanatio der vier ersten Kapitel der Genesis* (Passau, 1893) were not to be found in Oxford or in the British Library. I had no time to consult, in Oxford, T.-J. Lamy, 'L'Exégèse en Orient au IV^{e} siècle, ou les commentaires de Saint Éphrem', *Revue Biblique* 2 (1893), 5-25; 161-81; 465-86. For those readers who do not yet have access to den Biesen's Bibliography, I list here, in the order of their B-numbers, the titles to which I have referred in this article.

b15 = E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide* [CSCO 154/155, Syr. 73/74], Louvain, 1955.

b17 = E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso und Contra Julianum* [CSCO 174/175, Syr. 78/79], Louvain, 1957.

b20 = E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Sermones de Fide* [CSCO 212/213, Syr. 88/89], Louvain, 1961.

b22 = E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Virginitate* [CSCO 223/224, Syr. 94/95], Louvain, 1962.

b122 = C. W. Mitchell, *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan, of which the greater part has been transcribed from the palimpsest B. M. Add. 14623 and is now first published by C. W. Mitchell. Vol. I: The Discourses addressed to Hypatius*, London, 1912; reprint Farnborough, 1969.

b140 = C. Renoux, *Éphrem de Nisibe. Mimre sur Nicomédie. Édition des*

fragments de l'original syriaque et de la version arménienne. Traduction française, introduction et notes par C. Renoux [Patrologia Orientalis 37/2-3], Turnhout, 1975.

b157 = R.-M. Tonneau, *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum commentarii* [CSCO 152/153, Syr. 71/72], Louvain, 1955.

b224 = E. Beck, *Ephraems Hymnen über das Paradies: [lateinische] Übersetzung und Kommentar* [Studia Anselmiana 26], Rome, 1951.

b239 = E. Beck, 'Ephräms Rede gegen eine philosophische Schrift des Bardaisan (übersetzt und erklärt)', in *Oriens Christianus* 60 (1976), 24-68.

b321 = S. P. Brock, *The luminous eye: the spiritual world vision of St Ephrem* [Placid Lectures 6, Center for Indian and Inter-religious Studies], Rome, 1985.

b326 = S. P. Brock, *St Ephrem, Hymns on Paradise. Introduction and Translation,* New York, 1990.

b551 = S. Hidal, *Efraim Syriern. Hymnerna om Paradiset* [Ephrem the Syrian: Hymns on Paradise], Skellefteå, 1985.

b574 (out of alphabetical order in Biesen) = A. G. P. Janson & L. van Rompay, *Efrem de Syriër: uitleg van het Boek Genesis* [Christelijke Bronnen 4], Kampen, 1993.

b631 = T. Kronholm, 'The trees of Paradise in the hymns of Ephraem Syrus', in *Annual of the Swedish Theological Institute* 11 (1977-1978), 48-56.

b653 = R. Lavenant, *Éphrem de Nisibe. Hymnes sur le Paradis,* [Sources Chrétiennes 137,] Paris, 1968 [introduction: F. Graffin].

b708 = E. G. Mathews, Jr. & J. P. Amar, *Saint Ephrem the Syrian, Selected prose works: Commentary on Genesis; Commentary on Exodus; Homily on our Lord; Letter to Publius. Translated by E. G. Mathews, Jr. and J. P. Amar. Edited by K. McVey* [the Fathers of the Church, 91], Washington (DC), 1994.

b837 = U. Possekel, *Evidence of Greek philosophical concepts in the writings of Ephrem the Syrian* [CSCO 580, Subs. 102], Louvain, 1999.

b1077 = J. S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, in qua manuscriptos codices syriacos, arabicos, persicos, ... ex Oriente conquisitos, ... & Bibliothecae Vaticanae addictos recensuit, digessit, & genuine scripta a spuriis secrevit, ... Joseph Simonius Assemanus ...*, 3 volumes, Romae, 1719-1728.

b1122 = S. P. Brock, 'The mysteries hidden in the side of Christ', in *Sobornost* 7:6 (1977), 462-472.

b1124 = S. P. Brock, *The Holy Spirit in the Syrian baptismal tradition* [Syrian Churches Series 9], Poona, 1979.

b1412 = R. Murray, 'The lance which re-opened Paradise – a mysterious reading in the early Syriac Fathers', in *Orientalia Christiana Periodica* 39 (1973), 224-234.

b1490 = A. S.-M. Ri, '*La Caverne des Trésors* et Mar Éphrem', in R. Lavenant (ed.), *Symposium Syriacum VII, Uppsala University, Department of Asian and African Languages, 11-14 August 1996* [Orientalia Christiana Analecta 256], Rome, 1998, 71-83.

Peter Bruns

Von Adam und Eva bis Mohammed – Beobachtungen zur syrischen Chronik des Johannes bar Penkaye[1]

Die Problemlage

Die 1908 von Alphonse Mingana in Mossul veröffentlichten *sources syriaques*[2], von denen nur der erste und einzige Band erschienen ist, enthielten nicht nur die in ihrer Echtheit umstrittene Chronik von Arbela, sondern auch ein von der Forschung bisher kaum beachtetes syrisches Geschichtswerk des Johannes bar Penkaye mit dem Titel *rīš mellē*, eine Art »Weltchronik« – Sebastian Brock nennt sie »summary of world history«, Pietro Sfair »punti principali della storia del mondo finito«[3] –, die einem gewissen Sabrischoʿ, dem Abt des Klosters des Johannes von Kamul, gewidmet war. Minganas Ausgabe basierte auf zwei Manuskripten, einem aus privatem Besitz (unvollständig) und einem weiteren aus dem chaldäischen Patriarchat.[4] Bei letzterem handelt es sich um eine Kopie aus dem Jahre 1840, basierend nach Auskunft des Abschreibers auf einem Codex von 1262, welcher bis jetzt als verschollen gilt.[5] Die Chronik des Johannes umfaßt zwei Teile in 15 *mēmrē*, von denen Mingana lediglich den

1 Bei diesem Beitrag handelt es sich um die erweiterte Fassung eines anläßlich der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft am 1. 10. 2001 in Paderborn in der Sektion »Kunde des Christlichen Orients« gehaltenen Vortrags.

2 Alphonse Mingana, Sources Syriaques. Vol. I. Mʿšiḥā zkhā (texte et traduction). Bar Penkaye (texte), Leipzig 1908.

3 Pietro G. Sfair, Il nome e l'epoca d'un antico scrittore siriaco, in: Bessarione 31 (1915) 135-138.

4 Zu den von Mingana vermutlich benutzten Handschriften vgl. den anschließenden Beitrag von Hubert Kaufhold.
Den vollständigen Text bietet ebenfalls Ming. syr. 179, vgl. Alphonse Mingana, Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts. Vol. I, Cambridge 1933, 395f. Bei Ming. syr. 179 handelt es sich um eine recht späte chaldäische Abschrift vom 22. 9. 1928, die in Alqoš vom Diakon Joseph bar Thoma, Sohn des Diakons Sīpa, Sohn des Priesters Peter aus der Familie Abūna, unter Papst Pius XI. und dem chaldäischen Patriarchen Immanuel II. angefertigt wurde. In Anbetracht einer fehlenden kritischen Edition wurde für die vorliegende Untersuchung neben dem Text der Sources Syriaques auch der ebengenannte Codex Ming. syr. 179 auf Microfiche herangezogen.

5 Vgl. Alphonse Mingana, Sources Syriaques, I-VIII, besonders VIII.

zweiten Teil, die Abhandlungen 10-15, herausgegeben hat. Hiervon wurde nur der fünfzehnte Memra mit einer französischen Übersetzung versehen. Er behandelt die zeitgeschichtlichen Ereignisse des 7. Jahrhunderts, besonders die arabische Invasion Mesopotamiens, im Lichte biblischen Heilsglaubens und hat daher in der Forschung einige Beachtung gefunden. So legte Sebastian Brock[6] 1987 eine englische Übersetzung des besagten 15. Traktates der Chronik nebst ausführlichem Kommentar vor. Insgesamt gesehen ist jedoch die philologische Ausgangslage für eine Bewertung des literarischen Nachlasses des Johannes bar Penkaye alles andere als ermutigend. Aus diesem Grund hatte Jansma[7] bereits 1963 ein Editionsprojekt vorgestellt, das noch immer seiner Realisierung harrt. Zwar liegen, wie er ausführt, verschiedene Handschriften vor, doch handelt es sich hierbei um sehr späte Abschriften aus dem 19. Jahrhundert, einige datieren sogar vom Beginn des 20. Jahrhunderts. Dennoch dürften die besten von ihnen seiner Ansicht nach die Textgestalt des 13. Jahrhunderts widerspiegeln.[8]

1. Leben und Werk des Johannes bar Penkaye

Wenig ist über das Leben des Johannes bar Penkaye bekannt.[9] Es existiert zwar eine Vita[10], die merkwürdigerweise in Manuskripten jakobitischer Provenienz enthalten ist, doch sind die biographischen Daten allzu spärlich. Der Text wurde mehrfach ediert und übersetzt[11] – allerdings auf der Basis unterschiedlicher Manuskripte – und schildert, dem hagiographischen Genre folgend, die inneren und äußeren Versuchungen eines Aszeten. Auf Grund dieser Darstellung sei Johannes unter Sabrischoʿ Mönch im Kloster des Johannes von Kamul geworden, später sei er dann in den Konvent von Mar Bassima übergewechselt. Der Hagiograph verstrickt sich allerdings am Ende der Vita in Wi-

6 Vgl. Sebastian Brock, North Mesopotamia in the late seventh century: Book XV of John bar Penkāyē's *Rīš Mellē*, in: ders., Studies in Syriac Christianity, Hampshire 1992, II, 51-75.

7 Taeke Jansma, Projet d'édition du Kʿtaba d'rēš mellé de Jean bar Penkayé, in: OrSyr 8 (1963) 87-106.

8 Vgl. Jansma, Projet d'édition, 96-100.

9 Vgl. dazu die Bemerkungen von Addai Scher, Notice sur la vie et les œuvres de Yoḥannan bar Penkaye, in: JA 10/X (1907) 161-178; Pietro G. Sfair, Degli scritti e delle dottrine di bar Pinkaie, in: Bessarione 31 (1915) 290-309.

10 Einen Überblick über die einzelnen literarischen Traditionen bieten sowohl Jansma, Projet d'édition, 89-92, als auch Mingana, Sources Syriaques, I-IV.

11 Es liegen drei Ausgaben vor: Eduard Sachau, Verzeichnis der syrischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin II, Berlin 1899, 554f.; Ignatius Ephraem Rahmani, Studia Syriaca I, Šarfé 1904, 34f., 64f., und schließlich Scher, Notice, 161-164 [syr.T.]; 164-167 [frz. Ü.].

dersprüche, wenn er Johannes im Kloster Argog wohnen läßt und ihn zu einem Konsemester des Johannes von Dalyatha macht. Offensichtlich zeigt sich hier eine schon frühe Verwechslung mit anderen geistlichen Autoren des syrischen Raumes gleichen Namens. Der *Liber castitatis* etwa identifizierte unseren Johannes mit einem Aszeten namens Johannes Saba (»dem Älteren«, wohl Johannes von Dalyatha), was aus seinen Kontakten zu Abt Sabrischoʿ vom Kloster Kamul geschlossen wurde. Doch schon Mingana hielt eine solche Identifizierung unseres unstreitig nestorianischen Autors mit einem gleichnamigen Monophysiten für völlig abwegig.[12] Es ist hier auch nicht der Ort, die einzelnen recht komplexen Überlieferungsstränge zu entflechten.[13]

Historisch gesichert ist die Herkunft des Johannes aus dem kleinen Ort Penek am Tigris[14]; sein Beiname *bar Penkaye* ist jedenfalls so zu deuten, bedeutet also nicht »Töpfersohn«, wie es Assemani in seiner *Bibliotheca Orientalis* noch meinte.[15] Ebenfalls unstrittig ist Johannes' Zugehörigkeit zum Mönchsstand *(iḥidāyā).* Dies geht zum einem aus dem Kolophon der Weltchronik[16] hervor, zum anderen wird sie durch seine zahlreichen aszetischen und mystischen Traktate bestätigt. Auch der zeitliche Rahmen seines Werkes läßt sich in etwa bestimmen. Johannes wirkte gegen Ende des 7. Jahrhunderts im Zweistromland, wie die recht exakten Angaben zur zeitgenössischen Geschichte belegen.[17] So spricht Johannes vom »grausamen Sterben« – gemeint ist die große Pest in Mesopotamien –, das mit dem Jahre 67 der Hidschra (684-686 n. Chr.) begonnen habe. Ergiebiger sind jedoch die Quellen – neben der Vita vor allem die Angaben bei Ebedjesu – hinsichtlich der Werke unseres Autors, wenngleich sie nicht in allen Punkten miteinander harmonieren.[18]

Ebedjesu schreibt in seinem Schriftstellerkatalog[19] dem Johannes bar Penkaye

12 Vgl. die Diskussion im einzelnen bei Mingana, Sources Syriaques, III-V.

13 Eine Identifizierung des Johannes bar Penkaye mit anderen aszetischen Schriftstellern gleichen Namens lag freilich nahe, wenn man an sein umfänglich nicht gerade geringes Œuvre zu Fragen christlicher Spiritualität denkt.

14 Mingana, Sources Syriaques, I, Anm. 3, schließt dies aus dem Kolophon, welchen er in seiner Edition wiedergibt.

15 Josephus S. Assemani, Bibliotheca Orientalis Clementino Vaticana III,1, Rom 1725 (repr. Hildesheim 2000), 189, Anm. 5: *Joannes monachus, cognomento Bar Phincaje, hoc est, filius figulorum, seu urcearіorum, incertae aetatis scriptor.* Assemani stützt sich vor allem auf den Schriftstellerkatalog des Ebedjesu.

16 »Zu Ende ist mit Hilfe der göttlichen Gnade dieses Buch der *riš mellē*, der Weltchronik, worin zwei Teile enthalten sind, angefertigt von dem hochbegabten, im rechten Glauben unterwiesenen und in der Erkenntnis berühmten hl. Mönch Mar Johannes ... der nach dem Namen seines Dorfes Penek Penkaye genannt wird.« Syrischer Text bei Mingana, Sources Syriaques, I, Anm. 3.

17 Belege bei Mingana, Sources Syriaques, I.

18 Vgl. dazu die Ausführungen bei Jansma, Projet d'édition, 92-96.

19 Vgl. Assemani, BOCV III,1, 189f.

sieben Werke zu: ein nicht näher bestimmtes Buch über die »Kindererziehung«[20] ܪܫܝܬ ܪܒܝܬܐ, ein weiteres mit dem Titel *rīš mellē,* die besagte Weltchronik,[21] von Mingana mit *principe des mots* wiedergegeben, Baumstark nennt sie »Hauptpunkte der Weltgeschichte«, ein drittes unter dem Titel »der Kaufmann«[22], worunter ein Zenturienbuch zu verstehen ist, insgesamt sind es wohl sieben Sammlungen von Hundertsprüchen, von denen Micheline Albert die erste Zenturie übersetzt hat.[23] Mit diesem Opus erweist sich Johannes als mystischer Autor von hohem Rang, der in der evagrianisch-origenistischen Tradition fest verwurzelt ist. Ebedjesu erwähnt ferner ein viertes kontroverstheologisches Werk ܡܬܠܬܐ ܠܥܡܡܐ »Wider die (falschen) Religionen«,[24] sodann einen exegetisch-mystischen Traktat ܡܐܡܪܐ ܕܥܠ ܫܒܥ ܥܝܢܐ ܕܡܪܝܐ »Über die sieben Augen des Herrn«[25], ein sechstes Werk ܡܐܡܪܐ ܕܥܠ ܩܛܝܪܐ ܘܥܠ ܫܠܡܘܬܐ »Über die Bande und über die Vollkommenheit«[26]. Schließlich wird im Schriftstellerkatalog des Ebedjesu noch ein letztes Werk des Johannes ܫܐܠܬܐ ܕܣܗܕܐ »Ein Buch der Fragen« erwähnt, welches offenkundig dogmatisch-exegetischen Inhalts ist und im Stile der antiken *quaestiones-responsiones*-Literatur abgefaßt wurde. Darüber hinaus fand Mingana[27] in Urmia noch weitere Manuskripte vorwiegend

20 Möglicherweise doch ein theologisches Werk, vielleicht ein Abriß der Heilsgeschichte, die Johannes gerne mit pädagogischen Kategorien beschreibt.

21 Assemani, BOCV III,1, 190, liest auf Grund falscher Vokalisation ܪܫ ܬܠܐ statt ܪܫ ܬܠ ܐ (das ܐ gehört nicht zur Wurzel!) und übersetzt *progymnasmata vel exercitationes in voces.*

22 So bei Ming. syr. 47, ff. 252a-255b. Auch hier ist die Deutung von Assemani, BOCV III,1, 190, irreführend. Er hielt nämlich ܣܦܪ für einen Schreibfehler und »verbesserte« den Titel in ܐܓܪ *(epistolae).* Gedacht ist freilich an den Kaufmann des Evangeliums (Mt 13,45f.), der sich auf die Suche nach der mystischen Perle begibt.

23 Micheline Albert, Une centurie de Mar Jean bar Penkaye, in: Mélanges Antoine Guillaumont. Contributions à l'étude des christianismes orientaux, Genf 1988, 143-151. Albert stützt sich für ihre Übersetzung vornehmlich auf Vat. Syr. 509 (1928), Notre Dame de Semences (Alqoš 1909) war ihr unzugänglich, Ming. syr. 47 hat sie nicht einsehen können.

24 So bei Assemani, BOCV III,1, 190. Mit ܡܬܠܬܐ sind die falschen Religionen, die Sekten und Häresien gemeint. Man darf den apologetischen Charakter gerade auch des ersten Teils der »Weltchronik« wie auch des Gesamtwerkes nicht unterschätzen.

25 Dieser Traktat läßt sich nicht identifizieren. Mit den sieben Homilien über die Kaufleute, bezeugt in der vita unseres Autors, sind die sieben Zenturien gemeint.

26 Assemani, BOCV III,1, 190, Anm. 6, vermutet hinter dem kryptischen Titel eine kirchenrechtliche Schrift *De vinculis et de perfectione,* wobei er die *perfectio* als *absolutio a vinculis* deutet. Doch ist dies reine Spekulation. Wahrscheinlicher ist die von Jansma, Projet d'édition, 94, im Anschluß an Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, 211, vorgeschlagene Deutung auf die in der vita erwähnten zwei Bücher der Vollkommenheit. Möglicherweise handelt es sich aber auch um einen ganz anderen Traktat, um ein im siebensilbigen Metrum abgefaßtes Gedicht über die »Vollkommenheit des göttlichen Lebens«, welches von Elias Millos, Directorium spirituale, Roma 1868,162-171, herausgegeben und übersetzt wurde. Die Zuweisung an Johannes bar Penkaye ist jedoch umstritten.

27 Vgl. Mingana, Sources Syriaques, V.

liturgischer Provenienz, deren Zuordnung zum Korpus des Johannes bar Penkaye ihm allerdings suspekt war.

2. *Aufbau und Inhalt der »Weltchronik«*[28]

Johannes'Anspielungen auf aktuelle politische Ereignisse, etwa die Herrschaft des Gegenkalifen Ibn az-Zubayr, gestatten eine Datierung der »Weltchronik« in die letzten Dekaden des 7. Jahrhundert.[29] Bereits Baumstark hat in seiner kurzen Zusammenfassung (1901) auf den religiös-belehrenden Charakter dieses historischen Werkes hingewiesen;[30] für Minganas Geschmack[31] waren die Ausführungen des Johannes viel zu theologisch; doch wird man sich hüten, einen Geschichtsbegriff des 19. Jahrhunderts zum Maßstab einer Chronik des 7. Jahrhunderts zu nehmen. Johannes war sich jedenfalls des theologisch-erbaulichen Charakters seines Werkes durchaus bewußt, wenn er an seinen Freund Sabrischoʿ schreibt:

> Ich rufe dir nämlich beständig, o Geliebter meiner Seele, das Ziel in Erinnerung, das wir uns gesteckt haben, daß wir uns durch die Vielzahl der Geschlechter nicht entmutigen noch in Verwirrung bringen lassen und es vergessen. In diesem Buch, welches wir *rīš mellē* (Weltchronik) genannt haben, ist es unser Ziel, von Anfang an aufzuzeigen, was Gott in seiner Güte an uns getan hat und was wir ihm dagegen in unserer Bosheit erwidert haben.[32]

Dem Autor geht es im Kern seiner Geschichtsdarstellung um die göttliche Pädagogik[33], um die Erziehung des gefallenen, sündigen Menschengeschlechts

28 Vgl. dazu den Überblick bei Anton Baumstark, Eine syrische Weltgeschichte des siebten Jahrhunderts, in: Römische Quartalschrift 15 (1901) 273-280. Baumstark hatte nach eigenem Bekunden, a. a. O., 273, eine Abschrift zur Hand, welche von dem Diakon ʿĪsā bar Išāʿjā aus Alqoš 1897, basierend auf einer Vorlage aus dem Kloster Rabban Hormizd, angefertigt wurde. Wir folgen hier für den unedierten ersten Teil der Zählung von Ming. syr. 179.

29 Vgl. die Argumente bei Mingana, Sources Syriaques, I.

30 »Er (sc. Johannes) raisonniert meist, statt zu erzählen. Geschichtsbetrachtung unter einem ganz bestimmten Gesichtspunkt, dem praktisch theologischen der Erbauung, nicht Geschichtsdarstellung oder gar Geschichtsforschung ist es, was er liefert. Sein Ziel ist weit mehr religiöse als historische Belehrung.« (Baumstark, Syrische Weltgeschichte, 275)

31 Vgl. sein Urteil in den Sources Syriaques, II: «Malheureusement l'auteur s'appesantit trop sur les raisons théologiques, et ne donne quelquefois qu'une très faible part à l'histoire. Il a ensuite un style trop concis et une marche très alerte qui ne lui permettent pas d'aborder des faits et des détails qui nous intéressaient grandement.»

32 Mingana, Sources Syriaques, *30, 6-11. Der Autor betont an mehreren Stellen seines Werkes seine Absicht, keine Profangeschichte schreiben zu wollen, sondern das göttliche Heilswalten in der Menschheitsgeschichte darzustellen.

33 Es wäre im einzelnen noch genauer zu untersuchen, inwieweit Johannes sich der nestorianischen Schultradition verpflichtet fühlt, die eine ähnliche an der göttlichen Pädagogik orientierte Heilsökonomie verficht, vgl. Addai Scher, Mar Barḥadbešabba ʿArbaya. Évêque de Ḥalwan (VIe siècle). Cause de la fondation des écoles (= PO IV,4), Paris 1907.

durch die göttliche Heilssorge (ܚܘܣܦܐ ,ܚܘܠܡܐ). Dazu ist es notwendig, den Erzählbogen von den Anfängen der Schöpfung über die Erschaffung des Menschen und die Erwählung des Volkes Israel bis hin zur drangvollen Gegenwart zu spannen. Im Zentrum der theologischen Geschichtsdeutung steht die Gestalt Christi, des Gottes- und Menschensohnes, sein machtvolles Wirken und das seiner Apostel.[34] Bereits von der äußeren Gliederung her zerfällt die »Weltgeschichte« deutlich in zwei Teile: der erste, von Mingana nicht edierte Teil (Memra 1-9) umfaßt die Zeit von der Erschaffung der Welt bis zur Ankunft Jesu Christi, der zweite, bereits edierte (Memra 10-15) von seiner Epiphanie im Fleisch bis zur Gegenwart, etwa bis zum Jahr 690. Die Zeitenwende wird durch die Geburt Christi markiert, die als Dreh- und Angelpunkt der Weltgeschichte verstanden wird. Bis Christus stand die Menschheit noch unter dem Fluch Adams, mit der Geburt Christi aber hebt eine neue Schöpfung an, und deshalb beginnt die christliche Zeitrechnung mit der Epiphanie des Erlösers. Die Zäsur der Heilsgeschichte ist demnach mit der Offenbarung der göttlichen Ökonomie gegeben, in der Sprache des Johannes meint dies die Einigung der beiden Naturen zu einem einzigen Prosopon als einem von außen hinzukommenden *tertium quid*. Ausgehend von der Davidssohnschaft des Messias (Mk 12,35-37) legt Johannes seine Vorstellung von der doppelten Sohnschaft des Erlösers dar, ohne dabei freilich die Person Christi in zwei Söhne aufzuspalten:

> »Daraus kann erkannt werden, daß Christus der Sohn Davids und der Sohn Gottes ist. Denn er ist Sohn Gottes von Natur aus und in bezug auf die der (göttlichen) Natur entsprechenden Dinge, und er ist Sohn Davids von Natur aus in bezug auf die der (menschlichen) Natur entsprechenden Dinge, ausgenommen halt die Tatsache, daß er ohne eheliche Zeugung geboren und ohne Sünde erfunden worden ist. Denn er ist aus dem Vater ohne Mutter und aus der Mutter ohne Vater, ein einziger ist Gottessohn und Menschensohn, ein einziger in der Person, keineswegs aber in der Natur (ܒܪ ܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܟܝܢܐ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܟܝܢܐ ܕܐܝܬ ܠܗ ܡܢ ܟܝܢܐ). Die Naturen also der Gottheit und der Menschheit wurden von Anfang an willentlich zu einer Person der Sohnschaft geeint (ܟܝܢܐ ܕܒܪܘܬܐ ܐܬ ܠܗ ܒܪܝܫܝܬ ܒܪ ܐܬ ܒܪ ܐܬ ܒܪ ܐܬ ܒܪ ܐܬ ܒܪ ܐܬ ܒܪ ܐܬ ܒܪ ܐܬ ܒܪ ܐܬ ܒܪ ܐܬ ܒܪ ܐܬ ܒܪ ܐܬ ܒܪ ܐܬ), ohne daß sie dabei ihre Eigentümlichkeiten verlören. Dies ist die Person, welche von den heiligen Engeln ›Herr Christus‹ genannt wird und es auch ist. Dies ist Jesus Christus.«[35]

Ohne im einzelnen auf die Christologie des Johannes bar Penkaye eingehen zu wollen, ist ihr strenger Nestorianismus hervorzuheben. Johannes gilt als eifriger Verfechter der Zweinaturenlehre im Sinne Babais des Großen, des Hauptvertreters der nisibenischen Gelehrtenschule.[36] Er unterscheidet scharf

34 Instruktiv sind in diesem Zusammenhang Johannes' Ausführungen zu Beginn des zehnten Buches, wo er den ersten Teil seines Gesamtwerkes referiert.

35 Mingana, Sources Syriaques, *8,14 - 9,2. Zum Nestorianismus des Johannes bar Penkaye vgl. auch die Bemerkungen von Sfair, Scritti, 302-307.

36 Zur Christologie Babais vgl. Peter Bruns, Finitum non capax infiniti. Ein antiochenisches

zwischen der annehmenden göttlichen und der angenommenen menschlichen Natur, ihren Eigenschaften und Tätigkeiten[37], die sodann im Prosopon (ܦܘܓܢܐ) des Erlösers nachträglich geeint werden. Eine Einigung im strikten Sinne der hypostatischen Union von Chalkedon (451) wird abgelehnt. Ebensowenig kann man bei ihm von einer Idiomenkommunikation sprechen.

Der erste Memra[38] behandelt das Sechstagewerk bis zur Sintflut; der Autor bietet hier eine christliche Kosmologie auf der Basis des Schöpfungsberichtes[39] sowie heidnischer Philosophie und Naturwissenschaft. Der zweite[40] beginnt

Axiom in der Inkarnationslehre Babais des Großen († nach 628): OrChr 83 (1999) 46-71. Maßgeblich für die nestorianische Christologie ist Babais *Liber de unione* (CSCO 79 [syr. Text] 80 [lat. Übersetzung]). Charakteristisch für die Babaische Christologie ist ihr strenger Dyophysitismus. Er definiert das Prosopon des Erlösers wie folgt: *persona filiationis est hypostasis singularis Filii quae eum distinguit quatenus non est Pater; hanc autem personam filiationis homo Domini nostri sumpsit unitive, non cum distantia, nec ut esset hypostasis filiationis, sed persona filiationis. Et Deus Verbum, una de hypostasibus Trinitatis, sumpsit ad personam suam formam servi, et habitu inventus est ut homo.* (CSCO 80, 243) Man spürt hier, wie Babai bemüht ist, die Einwände der Neuchalkedonier gegen die nestorianische Christologie zu entkräften. Gleichzeitig zeigt er sich mit der in der byzantinischen Reichskirche geläufigen *unus e Trinitate*-Formel wohl vertraut, die er freilich in eigentümlicherweise verwendet.

37 Als Beispiel für die Exegese des Johannes im Dienste nestorianischer Dogmatik mag folgender Passus aus Memra 11 genügen: »Diese und ähnliche Worte gaben ihnen zu verstehen, daß er Gott und Mensch zugleich war, auch durch die entsprechenden Taten bewies er die beiden Naturen. Seine Menschheit: die Beschneidung, die Opfer, das Heranwachsen unter den beiden (Eltern): ›Jesus aber wuchs heran an Statur, in Weisheit und Güte vor Gott und den Menschen‹, durch Hunger, durch Durst, durch Erschöpfung, durch Schlaf, durch Nichtwissen, durch Angst, durch Traurigkeit, durch Gebet, durch Wachen, und die übrigen Dinge. Diese Dinge hätten ihn für diejenigen, die sich vom Sichtbaren behindern lassen, zu einem gewöhnlichen Menschen gemacht; daher gibt er ihnen durch die anderen Dinge einen Hinweis auf seine Gottheit: durch die Lobpreisungen der Engel, durch das Eilen des Sternes, durch die Verwunderung der Magier, durch die Stimme des Vaters, durch die Erweckung von den Toten, durch den Nachlaß der Sünden, durch den Wandel inmitten des Meeres, durch die Schelte, die er aussprach und wodurch er die Wogen glättete, durch die Auferstehung von den Toten, durch die Neuschöpfung der fehlenden Gliedmaßen, durch die Stimme, die Legionen (von Dämonen) verfolgte, durch die Verwandlung von Wasser in Wein, durch die Speisung mit ein wenig Brot, usw.« (Mingana, Sources Syriaques, *35,20-36,15)

38 Ming. syr. 179, fol. 1v-8r.

39 Es wäre im einzelnen noch genauer zu untersuchen, welche Quellen Johannes vorgelegen haben. Wenn er etwa sagt, daß die Schlange schon vor dem Sündenfall Adams auf dem Bauch kroch (fol. 6v), dann setzt er sich von der gängigen rabbinisch-frühsyrischen Ansicht (vgl. Aphrahat, *dem.* 9,8; 14,12) ab, wonach Gott zur Strafe für die Verführung Adams der Schlange die Füße wegnahm. Die Frage, ob Adam von Gott im Paradies sterblich oder unsterblich geschaffen wurde, was eher entstanden sei, der Tod oder die Sünde, wird in der syrischen Kirche seit Theophilus kontrovers diskutiert. Die Entrückung Henochs (fol. 8r) als Typus der kommenden Welt findet sich gleichfalls schon bei Aphrahat, *dem.* 22,3, zum Ausdruck gebracht.

40 Ming. syr. 179, fol. 8r-16r. Herausragende Rollen in der Heilsgeschichte spielen der Abrahams- und der Sinaibund (fol. 9v), die freilich durch den Götzendienst häufig gebrochen werden (fol. 13r).

mit der Sintflut und schließt mit dem Perserkönig Cyrus, geht auf den Ursprung der verschiedenen Völker der Erde ein und enthält eine Liste ihrer Könige. Den Anfang machen die Juden, Assyrer und Babylonier bilden den Schluß. Der dritte Traktat[41] setzt mit dem Ende der babylonischen Gefangenschaft ein und zählt die jüdischen und griechischen Könige Judäas bis Antiochus Epiphanes auf. Der vierte Memra[42] enthält einen Weissagungsbeweis und entfaltet das Wirken der göttlichen Vorsehung in den Propheten, um schließlich auf die Zeit Alexanders und die griechischen Könige Judäas bis Hyrcanus bar Silias einzugehen. Die parthische Dynastie (Pacorus) wird gleichfalls behandelt. Der fünfte Traktat[43] ist fast ausschließlich theologischer Natur und entfaltet die Engel- und Dämonenlehre des Johannes bar Penkaye. Ausführlich wird gegen die Perser und Manichäer vom Ursprung des Bösen gehandelt; Gott läßt die Versuchung des Menschen durch verschiedene Dämonen zu, er hat die vernünftige Kreatur mit freiem Willen begabt, so daß sie aus eigenem Antrieb sündigen und dem Dämonischen in Götzendienst und moralischer Perversion zur Macht verhelfen. Die letzten Kapitel lassen denn auch die orientalische Religionsgeschichte Revue passieren und geißeln die abartigen religiösen Vorstellungen der Völker des Vorderen Orients: Chaldäer, Perser, Ägypter und Araber werden für ihren Götter- und Aberglauben heftig gescholten. Nach Widerlegung des Heidentums schließt sich nun im Traktat VI[44] eine *demonstratio religiosa* aus den Büchern des Alten Testamentes an. Der alttestamentliche Kanon des Johannes bar Penkaye umfaßt den Pentateuch, Josua, Richter, Samuel und den Psalter Davids, die Sprüche Salomons, Kohelet (Ekklesiasten), Hohelied, Bar Sira (Ecclesiasticus), Hiob, Könige, Jesaja, die zwölf kleinen Propheten, Ezechiel, Daniel, Esra, Baruch, Judith, Ruth sowie drei (!) Bücher der Makkabäer. Es fehlen Tobias, seltsamerweise auch Esther, Nehemia und die Chroniken. Das syrische Wort für Thora ܬܘܪܝܬܐ wird wohl unter Einfluß rabbinisch-jüdischer Traditionen von hebräisch-aramäisch אור אתא »das Licht ist gekommen« (syr. ܐܬܐ ܢܗܝܪܐ) hergeleitet und die Epoche der heidnischen Finsternis damit für beendet erklärt. Die Traktate VII[45] und VIII[46] behandeln im Sinne der nestorianischen Schultheologie die, wenn man so will, *praeparatio evangelica* in den Büchern des Alten Testamentes. Die Offenbarung der Trinität wird schattenhaft im Alten Bund präfiguriert;

41 Ming. syr. 179, fol. 16r-24v. Der Name der Schamoni und ihrer sieben Märtyrer-Söhne stellt syrisches Sondergut in der Makkabäerüberlieferung dar.
42 Ming. syr. 179, fol. 24v-35r.
43 Ming. syr. 179, fol. 35r-43r.
44 Ming. syr. 179, fol. 43r-54v.
45 Ming. syr. 179, fol. 54v-67v.
46 Ming. syr. 179, fol. 67v-77r.

besonders die Jona-Typologie verweist auf die Christusoffenbarung im Neuen Bund. Religionsgeschichtlich interessant ist der IX. Memra[47], der eine Auflistung sämtlicher Götter und Göttinnen der Völker des Vorderen Orients enthält.

Mit dem zehnten Memra[48] ist dann endgültig die Zeit des Neuen Bundes erreicht. Ein bewegter Lobpreis des göttlichen Erbarmens und die Beantwortung der Frage, wer Christus sei, warum und wozu er in diese Welt gekommen sei, bilden die Einleitung, die mit der Erzählung des Lebens Christi bis zum Antritt der öffentlichen Lehrtätigkeit fortgeführt wird. Sehr eindringlich wird die Versuchung Christi und die Überwindung des Teufels geschildert. Auch hier macht sich ein gewisses aszetisches Interesse an der Gestalt Christi bemerkbar. Die Menschheit und damit auch die Anfechtbarkeit und Versuchbarkeit Christi wird nachdrücklich betont. Christus ist der exemplarische Mensch, der Aszet schlechthin, in allen Versuchungen uns gleich, bleibt aber doch dank der einwohnenden Gottheit ohne Sünde und damit Sieger über Tod und Teufel. Der XI. Traktat[49] ist gleichfalls christologischer Natur und der öffentlichen Wirksamkeit, dem Leiden und Sterben und der Auferstehung Christi gewidmet. Auf den nestorianischen Charakter der Christologie unseres Autors wurde bereits hingewiesen. Die göttlichen und menschlichen Eigenschaften und Tätigkeiten werden sauber geschieden und auf die beiden Naturen verteilt. Durchweg werden die nunmehr erfüllten alttestamentlichen Typen und Prophetien zusammengestellt, und damit wird indirekt auch der Bezug zum ersten Teil der Chronik hergestellt. Abschließend werden noch einzelne exegetische Fragen diskutiert, wie etwa die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung Jesu zu füllen seien.[50] Memra XII[51] setzt bei der Auferstehung Christi ein und führt den Leser bis zur Zerstörung Jerusalems durch Titus. Einzelne exegetische Spitzfindigkeiten, warum etwa der Herr nach der Auferstehung zuerst den

47 Ming. syr. 179, fol. 77r-85r.

48 Mingana, Sources Syriaques, *1-28.

49 Ders., a. a. O., *28-60.

50 Mit den »drei Tagen« zwischen Tod und Auferstehung hat sich schon Aphrahat, *dem.* 12,6, eingehend befaßt. Die von Johannes vorgelegte Deutung, wonach der Erlöser bereits am Gründonnerstagabend, da er seinen Jüngern sein eigen Fleisch und Blut zur Speise gab, unter die Toten gerechnet wurde, ähnelt der des Persischen Weisen frappant. Das eigentliche Problem des *descensus ad inferos* wird nur sehr knapp im Anschluß an die Jona-Weissagung (Mt 12,38f.) verhandelt, Mingana, Sources Syriaques, *59f. Im Sinne der nestorianischen Dogmatik erscheint der Tod Christi zunächst als unausweichliche Konsequenz aus der Annahme der menschlichen Natur selbst. Die Gottheit bleibt dagegen vom Leiden des angenommenen Menschen unberührt, was gegenüber den theopaschitischen Tendenzen in der reichskirchlichen Theologie ausdrücklich betont wird. Der Hinabstieg in die Scheol erfolgt schließlich durch die leidensfähige Seele, die der Logos bei der Annahme des vollständigen Menschen zusammen mit dem Leib angenommen hat. Ähnliche Gedankengänge finden sich bei Cyrus von Edessa (Mitte des 6. Jh.), *res.* 4,2 (CSCO 356,95-98) ausgedrückt.

51 Vgl. Mingana, Sources Syriaques, *61-88.

Frauen erschienen sei, werden im Stile nestorianischer Schultradition abgehandelt.[52] Die Erscheinung eines Engels bei der Himmelfahrt bietet unserem Autor die Gelegenheit, sich eingehender über neutestamentliche Engelerscheinungen zu verbreiten. Bereits bei der Exegese des AT zeigte sich ein lebhaftes Interesse unseres Autors an Fragen der Angelologie (Memra I) sowie als Gegenstück dazu der Dämonologie (Memra V). Nach diesem Exkurs nimmt er den Faden der Profangeschichte, den er im dritten Memra hatte fallen lassen, wieder auf.[53] Eine uns nicht näher bekannte Chronologie (Ps.-Euseb?) diente dem Verfasser als Quelle für die römischen Kaiser von Caius Julius Cäsar über Augustus bis Vespasian, die wiederum zur Illustration der neutestamentlichen Zeitgeschichte herangezogen werden. Den letzten Teil des Buches füllt der Bericht über den jüdischen Krieg nach Flavius Josephus, der dem Johannes bar Penkaye nach eigenen Angaben vorlag und von dem er eifrig Gebrauch machte. Traktat XIII[54] beginnt nach einem langen Exkurs zur Schöpfung des Menschen und der Engel mit einer Paraphrase der ersten Kapitel der Apostelgeschichte und enthält zahlreiche legendarische Angaben über die Entstehung der Evangelien, die Missionstätigkeit der einzelnen Apostel und ihren Wirkungsschauplatz.[55] Der XIV. Memra[56] skizziert die Ausbreitung des Christentums vom Tode des letzten Apostels an bis zum Einfall der Araber. Johannes spricht ziemlich ausführlich von den römischen Christenverfolgungen[57], die er als Glanzzeit der Kirche verherrlicht. Die sog. »Konstantinische Wende«[58] ist dem persischen Christen nicht unbekannt, doch bildet die Konversion des Kaisers lediglich eine Marginalie in der Kirchengeschichte des Johannes, welche ihr ganzes Augenmerk auf die Ereignisse außerhalb des Römischen Reiches im syrischen Zweistromland richtet. Der politische Antagonismus zwischen dem römischen und dem persischen Reich führte dazu, daß dem Stuhl von Seleukia-Ktesiphon im 5. Jahrhundert[59] eine vom Westen (Antiochien) unab-

52 Vgl. ders., a. a. O., *62f., vgl. Cyrus von Edessa, *res.* 6 (CSCO 356,102f.).

53 Vgl. ders., a. a. O., *79f. Johannes beginnt seine Chronologie mit dem Ende der Griechenära Alexanders des Großen.

54 Vgl. ders., a. a. O., *88-115.

55 Es nicht verwunderlich, daß in der Liste der von den Aposteln missionierten Länder die östlichen Provinzen dominieren, vgl. Mingana, Sources Syriaques, *113.

56 Vgl. ders., a. a. O., *115-143.

57 Vgl. ders., a. a. O., *117-122. Heidnische Römer und persische Magier sind sich darin einig, das Christentum auszulöschen.

58 Vgl. ders, a. a. O., *122f. Johannes würdigt zwar das »gute Szepter« des siegreichen Kaisers Konstantin, seine gläubige Herrschaft, die eine echte Stütze für die Kirchen sei (*122, 3-5), er kennt auch die fromme Legende von der Auffindung des Heiligen Kreuzes, doch werden aus nestorianischer Sicht die hohen Erwartungen an die christlichen Kaiser nicht erfüllt, da diese sich zunehmend als weltliche Stützen der Häresie (zunächst des Arianismus, dann des Theopaschitismus) erweisen.

59 Vgl. Mingana, Sources Syriaques, *123f. Naturgemäß spielt die Errichtung eines eigenständigen,

hängige Stellung zukam. Mit der Thronbesteigung Schapurs II. habe dann die große persische Christenverfolgung begonnen, von der die Märtyrerakten und auch die syrischen Väter Zeugnis ablegen.[60] Während im Osten die Verfolgung wütet, wird die Kirche im Westen von Häresien überschwemmt. Johannes listet im einzelnen die Gnostiker auf bis hinauf zu Macedonius und Apolinarius von Laodicea,[61] sodann wird die Geschichte der arianischen Wirren und des Konzils von Nicaea, des Julian Apostata und seines Nachfolgers Jovian erzählt.[62] Die arianische Verfolgung erreicht im Römerreich unter den »Frevelkaisern« Valentinianus I. und Valens[63] ihren Höhepunkt, und nach einer kurzen Ruhepause unter dem allseits geschätzten, rechtgläubigen Theodosius I.[64] beginnt unter den Nachfolgern der unselige christologische Glaubensstreit, von dem Johannes natürlich aus seiner Perspektive als Nestorianer berichtet.[65] Ein Überblick über die Dogmen der drei aus dem Glaubenskampf hervorgegangenen Konfessionen – Nestorianer, Chalkedonier, Monophysiten – schließt die Geschichte der Konzilswirren von Ephesus und Chalkedon ab. Überhaupt scheint der Mönch Johannes nicht viel von den Synoden zu halten. Es ist verständlich, daß Ephesus wegen Cyrill und Chalkedon wegen seiner semicyrillianischen Formel von der hypostatischen Union in seinen Augen keine Gnade findet, doch auch mit dem Konzil von Nicaea mag er sich nicht so recht anfreunden, obwohl die persische Kirche 410 Glaubenssymbol und Kanones übernommen hat.[66] Aus kirchengeschichtlichen Erwägungen vertritt Johannes eine Deka-

von Antiochien unabhängigen Katholikats/Patriarchats auf persischem Boden (gedacht ist an die Synoden von 410, 424, 486) in der nestorianischen Geschichtsschreibung eine besondere Rolle.

60 Vgl. ders., a. a. O., *124, mit religionsgeschichtlich wertvollen Bemerkungen zum persischem Magiertum.

61 Vgl. ders., a. a. O., *125f.

62 Vgl. ders., a. a. O., *127-131. Sehr ausführlich wird die für die Christen des Zweistromlandes schmerzliche Übergabe der römisch-christlichen Stadt Nisibis an die heidnischen Perser geschildert.

63 Vgl. ders., a. a. O., *132. Die Kirche des Ostens bekennt sich mit der Orthodoxie zur Homousie des Gottessohnes (ܩܕܝܫܐ ܬܪ̈ܝܢ).

64 Vgl. ders., a. a. O., *134, 14-16: »Als diese unter Theodosius dem Großen das Reich der Römer empfingen, hörte sogleich der Irrtum der Arianer auf und die heilige Dreifaltigkeit wurde im Munde ihrer Verkündiger erhoben.«

65 Das Grundübel ist freilich die Verkündigung des Patriarchen Cyrill von Alexandrien, vgl. ders., a. a. O., *135.

66 Die Synode der 318 Väter von Nicaea ist die einzige Synode, welche die Orientalen akzeptieren, vgl. Peter Bruns, Bemerkungen zur Rezeption des Nicaenums in der ostsyrischen Kirche, in: AHC 32 (2000) 1-22. Das christologische Bekenntnis der Kirche des Ostens lautet nach Johannes: »Gott und Mensch, ein einziger Gottessohn, ein vergöttlichter Mensch (sic!) und menschgewordener Gott, zwei Naturen und zwei Hypostasen in der Einigung, ein Prosopon der Sohnschaft, welche unter Wahrung ihrer Eigentümlichkeiten die Heilsökonomie zu unserer Erlösung vollzogen haben. Dieses Prosopon, welches willentlich geeint ist aus zwei Naturen, ist der Herr Christus und Gott aller Dinge.« (Mingana, Sources Syriaques, *139,19 - 140,4).

denztheorie, die stark apokalyptisch eingefärbt ist.[67] Der Religionsfriede unter Konstantin habe der Kirche zwar äußerlich Frieden gebracht, doch der damit verbundene Laxismus habe gleichzeitig neue Häresien erweckt, die wiederum durch Konzilien niedergehalten werden müssen. Synoden dienen Bischöfen und Theologen im allgemeinen nur zur übersteigerten Selbstdarstellung; die menschliche Disputierlust erfindet jedes Jahr ein neues Credo und läßt es sich auf einer Synode bestätigen. Nach Konstantin wurde die Kirche im Westen käuflich und dekadent, ein Spielball in den Händen omnipotenter Cäsaren. Die Kirche des Ostens hingegen, so Johannes, sei in der glücklichen Lage steter Verfolgung durch die Magier gewesen und daher moralisch gestärkt aus diesem Ringen hervorgegangen. Die auch bei ihr unvermeidlichen Skandale seien aber dank göttlicher Gnade immer wieder im Keim erstickt worden. Lobend erwähnt Johannes das ägyptische Mönchtum[68], dann schildert er noch die letzten Tage des heidnischen Perserreiches, dem er als Christ keine Träne nachweint. Nun hebt aber mit der arabischen Invasion eine neue, schlimme Zeit an, welche Gegenstand hauptsächlich des letzten Buches ist.

3. *Johannes' Reaktion auf den Einmarsch der Araber*[69]

Bereits in den letzten der Zeilen des XIV. Memra wird auf die Ankunft der »Hagarsöhne«, so nennt Johannes die Muslime, hingewiesen: Mit dieser Bezeichnung spielt er auf die ismaelitische Herkunft der Araber[70] an. Nach

67 Vgl. die Einleitung zu Buch 14 und 15 bei Brock, North Mesopotamia, 52f. sowie die Seiten *172f. in Minganas französischer Übersetzung. Johannes spart nicht mit Kritik an den dekadenten Reichsbischöfen seiner Zeit; nicht wenige hätten sich in weltliche Händel verstrickt, vernachlässigten die Verkündigung des rechten Glaubens, träten arrogant wie weltliche Fürsten auf. Es fehlt die Einheit, der eine macht sich über den anderen lustig, ewige Verwirrung herrscht im Episkopat. Doch ist es um Mönchtum und Laienvolk nicht viel besser bestellt, vgl. a. a. O., *176-181.

68 Als geistlicher Autor weiß er monastischen Eifer zu schätzen, als Nestorianer muß er jedoch Ägyptens Abfall zur Häresie beklagen: »Denn es vermochte der Ägypter (Cyrill von Alexandrien) durch seine Zauberkünste selbst Sterne herabzustürzen, ich meine nämlich, die Einsiedler in der ägyptischen Wüste, die Zellen und die Klöster, kurzum, ganz Ägypten hängt seiner Gottlosigkeit an.« (Mingana, Sources Syriaques, *141, 13-16).

69 Vgl. dazu besonders den Beitrag von Harald Suermann, Das arabische Reich in der Weltgeschichte des Johannan bar Penkaje, in: Nubia et Oriens Christianus (= FS C. D. G. Müller), Köln 1987, 59-71, sowie die exzellente Kommentierung des Kapitels bei Brock, North Mesopotamia.

70 Für die Kirchenhistoriker stand spätestens seit Theodoret von Cyrus und Sozomenus die Abstammung der Araber von Abraham über Ismael fest, vgl. Irfan Shahīd, Byzantium and the Arabs in the Fifth Century, Washington 1989, 179f; 332-349; 382f. Auch im genealogisch-politischen Ordnungsgefüge der frühislamischen Araber steht Ismael an der Spitze der Stam-

Gen 17,19-21 wird dem Ismael zwar reiche Nachkommenschaft verheißen, doch fällt allein den Kindern der freigeborenen Sarah die Gnade des göttlichen Bundesschlusses zu. Mit dieser Argumentation hatte schon Paulus die Vorzüge der jüdischen Abrahamskindschaft bestritten (vgl. Gal 4,21-31) und allein die Christgläubigen in ihren Rechten als »Kinder der Freigeborenen« bestätigt. Die Invasion der »Hagarsöhne« geschah nun in der heilsgeschichtlichen Schau[71] des Johannes nicht ohne göttliche Vorsehung, wie er ausführt:

> »Als nun das Königreich der Perser sein Ende fand, in den Tagen ihres Königs Chosrau, da ergriff sogleich in kurzer Zeit das Reich der Hagarsöhne die Herrschaft über die ganze Welt. Denn sie nahmen das ganze Reich der Perser in Besitz und vernichteten all ihre Helden, die sich ihrer Kampfeskunst so sehr rühmten. Auch dürfen wir von ihrer Ankunft nicht gewöhnlich denken, denn ein göttliches Werk war es. Noch bevor Er sie berief, hat Er sie darauf vorbereitet, die Christen mit Achtung zu behandeln; so hatten sie hinsichtlich unseres Mönchsstandes von Gott den Befehl erhalten, ihn mit besonderer Vorsicht zu behandeln. Als diese nun aufgrund göttlichen Befehls ankamen und, wie gesagt, die beiden Reiche in Besitz nahmen, ohne Kampf und ohne Schlacht, auf ganz häßliche Art wie ein Funke, der aus dem Feuer überspringt, ohne Kampfmittel und menschliche Tücke, da gab Gott ihnen also den Sieg in ihre Hand, damit über sie erfüllt werde, was geschrieben steht: ‚Ein einzelner Mann vertrieb tausend, und zwei schlugen zehntausend in die Flucht.' (Dtn 32,30) Wie sonst hätten nackte Männer, ohne Rüstung und ohne Schild, den Sieg erringen können, wenn nicht durch göttliche Hilfe? Er war es, der sie rief von den Enden der Erde, um mit ihnen ein sündiges Reich (= Byzanz) zu zerstören und mit ihnen den hochmütigen Geist der Perser zu demütigen. Eine kleine Weile nur war vergangen, und der ganze Erdkreis wurde in die Hand der Araber gegeben.«[72]

Der Einfall der Muslime stellt eine Katastrophe geradezu apokalyptischen Ausmaßes dar; Johannes zählt nun die einzelnen Länder in Ost und West auf, die dem Machtbereich der neuen Herren eingegliedert wurden:[73] Ägypten und ganz Mizraim[74], von Kreta (674 erobert) bis Kappadozien[75], von Yahelman (Jemen)[76] bis zu den Toren der Alanen[77] reicht das arabische Einflußgebiet.

meshierarchie, vgl. Reuven Firestone, Journeys in Holy Lands. The Evolution of the Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis, Albany 1990.

71 Heilsgeschichte meint all das, was sich positiv oder negativ für das endgültige Heil des Menschen geschichtlich ereignet. In der ekklesiozentrischen Sicht des Johannes stellt sich die Frage nach dem Heil der Muslime, überhaupt der Seelen außerhalb der rechtgläubigen Kirche, nicht. Freilich stehen auch die Kirche und die christlichen Reiche (die heidnischen ohnehin) unter dem Strafgericht Gottes, da er ihre Schuld mit Hilfe der Araber heimsucht. Die Muslime sind nicht Objekte des Heilshandelns Gottes, sondern lediglich willfährige Instrumente seines Zornes.

72 Mingana, Sources Syriaques, *141,9 - 142,9.

73 Vgl. Mingana, Sources Syriaques, *142, 9-19.

74 Johannes benutzt die griechische und hebräische Bezeichnung des Landes.

75 Ob Johannes noch den Fall von Tyana (707) miterlebt hat, ist fraglich. Von den Vorstößen der Araber nach Kleinasien hat er sicherlich Kunde gehabt.

76 Syr. ܗܡܝܢ entspricht arab. اهل اليمن.

77 Gemeint ist die »Eiserne Pforte« am Kaspischen Meer, welche Alexander der Große nach

Armenier, Syrer, Perser, Rhomäer (Byzantiner), Ägypter und alle zwischengelagerten Territorien wurden Beute der Araber; Byzanz büßte die Hälfte seines Reiches ein. Kusch (Nubien) und Spanien[78] müssen Sklaven stellen.

Die Darstellung des Johannes enthält einige bemerkenswerte Details. So deckt sich sein Urteil über die anfängliche Duldung der Christen im islamischen Machtbereich durchaus mit den Aussagen des Katholikos Ischoyahb III. († 658), wonach die Muslime »unsere Religion (gemeint ist das nestorianische Bekenntnis), unsere Priester und Mönche achten sowie den Kirchen und Klöstern Geschenke machen.«[79] Die Christen waren unter persischer Herrschaft keine privilegierte Gruppe gewesen, und dieser Status sollte sich unter den neuen Machthabern nicht verbessern, aber auch nicht verschlechtern. Sie blieben eine mal verfolgte, mal geduldete Minderheit, die jedoch noch einigen gesellschaftlichen Einfluß ausüben konnte. Dies hängt wohl nicht zuletzt mit dem bei Barhebräus, *h. e.* 118,4 erwähnten Umstand zusammen, daß bis zum Kalifat ʿAbd al-Maliks (685-705) die zivile Provinzverwaltung christlich blieb. Den Umschwung nach 705 unter Walīd dürfte unser Autor nicht mehr miterlebt haben. Schwieriger war die Situation der Nestorianer im unmittelbaren Grenzland zur Arabischen Halbinsel.[80] Die Beduinenstadt al-Ḥīra z. B., die seit 410 das nestorianische Missionszentrum[81] für das Gebiet südlich des Zweistromlandes war, mußte sich 633 den anrückenden Arabern vollständig ergeben und hohen Tribut zollen. Al-Ḥīra wurde das Aufmarschgebiet der arabischen Truppen vor ihrem Einfall ins Zweistromland. Kirchen und Klöster, so sagt die Chronik von Seert[82], wurden von biwakierenden Reitern in Pferdeställe umge-

Darstellung der syrisch-christlichen Legende gegen die Fremdvölker Gog und Magog (= Hunnen) verschloß. In der Endzeit werden sie sich jedoch erheben und die Araber vernichten, vgl. den syrischen Alexanderroman bei Ernest A. Wallis Budge, The History of Alexander the Great, (Cambridge 1889) repr. Amsterdam 1976, 150-158, sowie das Alexander-Gedicht des Jakob von Sarug, ebd. 163-200.

78 Spanien ist hier als äußerster Westen der dem Johannes bekannten Welt genannt. Es ist unwahrscheinlich, daß er die Eroberung durch Ṭāriq 711 noch erlebt hat.

79 Vgl. CSCO 64, 252. Die religiöse Duldung gegenüber der christlichen Bevölkerungsmehrheit entsprach in der Frühphase einem politischen Kalkül, solange die arabische Herrschaft über Syrien noch nicht gefestigt war. Einen Überblick über die christlich-muslimischen Beziehungen bieten die einzelnen Beiträge bei David Thomas, Syrian Christians under Islam, Leiden 2001.

80 Die islamischen »Schutzbriefe« für die Christen in Südarabien sind nachträglich in die Geschichte der großen nestorianischen Theologen und Kirchenführer (Chronik von Seert = PO XIII,4 cap. CI-CIV) eingefügt worden.

81 Im ersten Teil der Chronik von Seert mehrfach erwähnt als bedeutendes Zentrum klösterlicher Kultur, PO V, 310-312.

82 Vgl. Chronik von Seert 106 (PO XIII, 627): »Im zweiten Jahr des Kalifats Omars sammelte sich das arabische Heer, um die Perser zu töten. Und die Araber kampierten in Al-Ḥīra und ließen sich nieder, um (Kirchen, ist sinnvoll im arab. Text zu ergänzen) und Klöster zu konfiszieren. Und sie trieben dort allerlei schändliche Dinge.«

wandelt und profaniert. Von diesem Schlag hat sich die alte Beduinenstadt nicht mehr erholt und mußte ihren Rang als Kulturzentrum an das neugegründete Kūfa abtreten.[83] In der unmittelbaren Umgebung von Nisibis konnten die Christen allerdings ihre freie Religionsausübung durch Tribute an die Räuberbanden der Muslime sichern;[84] umsichtige Hirten wie der nisibenische Metropolit Johannes von Dasen verstanden es, durch geschicktes Taktieren gegenüber den wechselnden Machthabern ihre Herde aus den politischen Wirren herauszuhalten.[85]

Johannes' Rede von einer »kampflosen« Eroberung des Orients durch fast unbewaffnete Araber will die Gottgewolltheit dieser geradezu apokalyptischen Vorgänge noch einmal unterstreichen. Zweifelsohne waren die beiden Großreiche Persien und Byzanz durch ihre zahllosen Kriege derart ausgeblutet, daß sie dem Ansturm wenn auch schlecht bewaffneter, so doch durch einen neuen Glauben geeinter Araberheere kaum etwas Wirksames entgegensetzen konnten. Menschliche Logistik und Kriegstechnik vermögen nichts, wenn Gott erst einmal beschlossen hat, eine laxe Christenheit, die noch dazu dogmatisch gespalten ist, durch das »barbarische« Volk der Araber heimzusuchen:

> »Als Er nun sah, daß keine Besserung eintrat, da rief er ein barbarisches Königreich gegen uns an, ein Volk, das keine Vernunft kennt, für das es keinen Vertrag und keine Abmachung gibt, welches unempfänglich ist für Schmeichelei und Kriecherei, welches sich ergötzt am unsinnigen Blutvergießen, welches erst zufrieden ist, wenn es alle unterworfen hat, und welches nach Versklavung und Verschleppung Verlangen trägt. Haß und Zorn ist seine Speise, nie gibt es sich mit dem zufrieden, was man ihm anbietet.«[86]

Wenn Johannes nun die Araber als »Barbaren«[87] bezeichnet, dann gibt er damit als Syrer des Zweistromlandes seine Zugehörigkeit zum griechisch-römischen resp. christlichen Kulturkreis zu erkennen. Der Barbar, dieses Fremdwort begegnet mehrmals im syrischen Text – eine Untersuchung zur syrischen

83 Vgl. Chronik von Seert 106 (PO 13, 628).

84 »Ihre Räuberbanden zogen alljährlich in die entlegenen Länder und zu den Inseln; sie machten Gefangene und verschleppten sie aus allen Völkern unter dem Himmel. Von jedem verlangten sie nur Tribut und gestatteten ihm dann, in jedwedem Glauben zu verbleiben. Auch gab es unter ihnen eine nicht geringe Anzahl von Christen, darunter solche von den Häretikern, aber auch solche von uns.« (Mingana, Sources Syriaques, *147, 1-6)

85 Vgl. Mingana, Sources Syriaques, *184.

86 Vgl. ders., a. a. O., *145, 7-13.

87 Der Begriff »Barbar« ist bei Johannes eindeutig negativ besetzt im Sinne von »unmenschlich«, »unvernünftig« und »grausam«, vgl. dazu auch Wolfgang Speyer, Art: Barbar, in RAC Suppl. 1, 811-895. Bei allen Vorbehalten gegenüber den häretischen »Römern« (Rhomäern) versteht sich der christliche Syrer doch als Träger des *Imperium Romanum resp. Orbis Christianus*, der die nichtchristlichen Fremdvölker verabscheut. Ihr Erscheinen auf der politischen Bühne ist ein untrügliches Zeichen für die begonnene Endzeit.

Verwendung dieses Begriffes ist noch immer ein Desiderat[88] – ist eben dadurch gekennzeichnet, daß er weder christlich noch zivilisierbar ist. In diesem Sinne spricht denn auch Johannes von Damaskus ebenso wie sein Schüler Theodor Abu Qurra[89] von den Sarazenen als Barbaren, und Johannes scheint einen den Christen des Zweistromlandes gängigen Ausdruck für die (muslimischen) Araber zu verwenden. Er sieht in dem Araberreich eher die Herrschaft einer ethnischen Gruppe, einer fremden und feindlichen Kultur; die religiöse Frage kommt fast gar nicht in den Blick. Seine Angaben über den Glauben der neuen Herren ist mehr als dürftig. Das einzige, was Johannes an den Muslimen wahrnimmt, ist der strenge Monotheismus ihres Führers, der im Lichte der Heilsgeschichte eher alttestamentlich-antiquiert erscheint, sowie die Brutalität, mit der die Anhänger Mohammeds sein Gesetz durchsetzen.[90] Eine weitere theologische Auseinandersetzung mit dem aufstrebenden Islam findet bei Johannes nicht statt.[91] Erst die Chronik des Dionysius von Tellmahre († 845) hat einige Aspekte von Leben und Lehre Mohammeds (apokryphe Reise nach Palästina, die den judenchristlichen Charakter des Islam erklären soll) näher beleuchtet.[92] Für die heilsgeschichtliche Sicht des Johannes bar Penkaye ist aber auch die Herrschaft der Araber eine vorübergehende Erscheinung, die keiner weiteren theologischen Beachtung seitens der Christen bedarf. Von Gott erweckt, um die theopaschitische Häresie der Byzantiner[93] zu strafen und das von den Persern unschuldig vergossene Märtyrerblut der Christen zu

88 So auch Suermann, Das arabische Reich, 68. Der Thesaurus von Payne-Smith (Sp. 603) bietet nicht viel Material mit einer ungeklärten Etymologie. ܒܪܒܪܝܐ *barbarus, quicumque procul habitat, vel e turba est exterorum.* Speziell hat das Wort die Bedeutung von »Beduine« oder auch »Berber«. Der Syrer hört zudem noch die Wurzel ܒܪ, ܒܪܝܐ heraus, ein Externer also, der sich außerhalb der zivilisierten Welt befindet.

89 Vgl. Reinhold Glei/Adel Theodor Khoury, Johannes Damaskenos und Theodor Abû Qurra. Schriften zum Islam, Würzburg 1995.

90 »Sie haben nämlich, wie ich oben bereits sagte, ein Gebot von dem, der ihnen Führer (ܡܫܘܚܐ) war, bezüglich des Christenvolkes und des Mönchstandes. Sie wurden nun von dem Glauben jenes Mannes her zur Anbetung eines einzigen Gottes angehalten, entsprechend den Gepflogenheiten des alten Gesetzes. So hatten sie im Anfang die Überlieferung des Mohammed (syr. ܡܫܚܬܐ; P liest ܡܫܚܠܐ »schorfig«, »krätzig«), der ihnen Lehrer war, so daß sie jeden mit dem Tode bestraften, der auch nur dem Anschein nach ein Gesetzesverächter war.« (Mingana, Sources Syriaques, *146,14-147,1).

91 Als Religion ist der Islam den Syrern eine höchst zwielichtige Erscheinung. Nach der Chronik von Seert 106 (= PO XIII, 626) ist die Religion Mohammeds »wie die Abenddämmerung, welche zwischen Tageslicht und Nacht liegt, daher ist in ihr weder Licht noch Dunkelheit, da sie (die Muslime) durch das Licht unseres Herrn Christus nicht erleuchtet sind, denn er ist die Sonne der Welt, noch in die Finsternis des Götzendienst hinabgesunken sind.«

92 Die Meinungen der syrischen Väter zum Islam wurden gesammelt von Sebastian Brock, Syriac Views of Emergent Islam, in: ders., Syriac Perspectives on Late Antiquity, London 1984, VIII, 9-21. 199-203.

93 Johannes denkt an den theopaschitischen Zusatz zum Trishagion »der für uns gekreuzigt wurde«, vgl. Mingana, Sources Syriaques, *176.

rächen, haben die Araber nunmehr ihre geschichtliche Mission erfüllt. Jetzt ist es an der Zeit, daß sie selber der göttlichen Gerechtigkeit zugeführt werden. Von Anfang an, konstatiert Johannes, sei das arabische Königreich gespalten und trage nach dem Wort Christi (Mt 12,25) den Keim zur Selbstauflösung in sich.[94] In glühenden Farben schildert Johannes den ersten arabischen Bürgerkrieg mit dem Sieg des Umaiyaden Mu'āwiya und die darauf folgende Friedensperiode, die den Christen zwar äußerlich eine gewisse Erleichterung und bescheidenen Wohlstand beschert, zugleich aber auch Bischöfe, Mönche und Laien in den moralischen Laximus treibt. Für den rigoristischen Bußprediger ist immer ein gewisses Quantum an Verfolgung notwendig, damit die Kirche nicht erschlafft und der Glaube in heidnischer Gesellschaft seine Identität bewahren kann. Auf das Kalifat des Mu'āwiya folgt nun die Regierung seines dekadenten Sohnes Yazīd, dessen Tod den zweiten Bürgerkrieg (683-692) auslöst.[95] Johannes schreibt aus einer östlichen Perspektive, wenn er vom Versuch al-Muḫtars berichtet, die Herrschaft der Aliden von Kufa aus durchzusetzen. Die verheerende Pest (684-686) tut ihr Übriges, um Mesopotamien, Syrien und Ägypten zu entvölkern. Was nicht durch die Bürgerkriege zwischen Sunniten und Schiiten umkommt, das rafft die Seuche hinweg. Religiös und sozial motivierte Aufstände von Sklaven, die sog. *šurṭē*, destabilisieren das gesamte arabische Reich, so daß sich für den Apokalyptiker Johannes die Weissagung aus Gen 16,12 erfüllt: »Ismaels Hand erhebt sich gegen alle, und die Hände aller erheben sich gegen ihn.«[96] Was in diesem apokalyptischen Szenario noch fehlt, ist die nicht näher bestimmte Gestalt des Antichristen.[97] Die Geburtswehen für den kommenden Äon haben allerdings schon begonnen, denn eine politische oder kirchliche Ordnung, die das Endgericht aufhalten (ὁ κατέχων, vgl. 2Thess 2,6f.) könnte, gibt es nicht mehr, und der wiederkommende Menschensohn wird nicht mal mehr einen Schatten von Glauben auf Erden finden.

Am Ende der Weltgeschichte angelangt, stellt Johannes rückblickend fest, daß die »Erziehung des Menschengeschlechts« durch die göttliche Vorsehung angesichts der Bosheit und der hartnäckigen Irrtümer in der Welt gescheitert sei. Und bevor er den obligatorischen trinitarischen Lobpreis anschließt, entläßt

94 Vgl. Mingana, Sources Syriaques, *146f. Mu'āwiya genießt in der nestorianischen Geschichtsschreibung einen guten Ruf, vgl. die Chronik von Seert 104 (PO XIII, 618-624).

95 Vgl. ders., a. a. O., *155.

96 Vgl. ders., a. a. O., *167. Wie im Alten Bund die Assyrer oder die Babylonier von Gott aufgeboten werden, um Israel zu züchtigen, so haben die Araber ihre Mission der Prüfung für das Christenvolk erfüllt. Johannes erwartet den bevorstehenden Zerfall der gegenwärtigen Herrschaft, die durch Raub und Versklavung mächtig geworden ist.

97 Vg. ders., a. a. O., *193. Bereits in Memra 11 (Mingana *38) war vom Antichristen die Rede, der im eigenen Namen weissagt und Juden wie Heiden zur Apostasie verführt.

er seinen treuen Leser Sabrischoʿ mit den Worten: »Was wird Gott wohl mit den Menschen in der kommenden Welt machen?«, um sich dann selbst ganz salomonisch die Antwort zu geben: »Überlassen wir die Frage ihm und seiner erkennenden Gerechtigkeit.«[98]

98 Vgl. Mingana, Sources Syriaques, *197.

Hubert Kaufhold

Anmerkungen zur Textüberlieferung der Chronik des Johannes bar Penkāyē

Alphonse Mingana gibt in der Einleitung zu seiner Edition der Chronik des Johannes bar Penkāyē[1] an, er habe den syrischen Text nach zwei Handschriften veröffentlicht: die eine gehöre ihm persönlich (= M), die andere befinde sich in der Bibliothek des chaldäischen Patriarchats in Mosul (= P). P sei 1840 geschrieben worden, und zwar nach einer Vorlage aus dem Jahre 1262.[2] Über M sagt er merkwürdigerweise nur, daß sie am Ende unvollständig sei.

Mingana hat, wenn man von diesen Angaben ausgeht, die Hs. 26 des chaldäischen Patriarchats benutzt, das damals noch in Mosul war (= Mosul 26). Sie wurde nach der Beschreibung von Addai Scher »en 2186 des Grecs (1875)« vollendet und beruht auf einer Vorlage »écrit 1573 des Grecs (1262)«[3]. Dem widerspricht die von Mingana genannte Jahreszahl 1840 nicht. Sie bezieht sich nämlich auf die in der Handschrift zusätzlich angegebene Himmelfahrtsära[4]. Das ergibt sich bereits aus dem von Mingana selbst am Schluß des Textes abgedruckten syrischen Kolophon (S. 171*; s. unten die syrischen Texte), aber auch aus der Beschreibung der Mosuler Handschrift von J.-M. Vosté, der aus dem Kolophon wie folgt zitiert: »‹Ce livre plein de vie fut achevé le 12 du mois béni de *Tešrin* premier (octobre) de l'an 2186 des Grecs, de l'Ascension de Notre-Seigneur l'an 1840›. Copie d'un volume ancien daté de 1573 des Grecs (1251/2 p. C.).«[5]

Merkwürdigerweise hat die Hs. St. Petersburg 41, die ebenfalls die Chronik des Johannes bar Penkāyē enthält, genau den gleichen Kolophon.[6] Nach dem

1 Vgl. den Beitrag »Von Adam und Eva bis Mohammed – Beobachtungen zur syrischen Chronik des Johannes bar Penkaye« von Peter Bruns in diesem Band S. 47-64.

2 Sources syriaques. Vol. I: Mšiḥa-Zkha (texte et traduction). – Bar-Penkayé (texte), Mossoul (Leipzig) 1908, 2. Teil, S. VIII.

3 Vgl. A. Scher, Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la bibliothèque du Patriarcat Chaldéen de Mossoul, in: Revue des bibliothèques 17 (1907) 235.

4 J.-M. Vosté, L'ère de l'Ascension de Notre-Seigneur dans les manuscrits nestoriens, in: OCP 7 (1941) 233-250.

5 Ebenda 242f. Die Himmelfahrtsära beginnt nach der traditionellen Zählung bei den Ostsyrern mit dem Jahr 30 n. Chr. Daß die in der Handschrift angegebene Zahl also nicht stimmt, worauf Vosté ebenda 243 hinweist, braucht uns hier nicht zu interessieren.

6 T. Jansma, Projet d'édition du K^{e}tâbâ d^{e}rêš mellê de Jean bar Penkaye, in: L'orient

Katalog von Nina V. Pigulevskaja lautet er auszugsweise: »Vollendet wurde dieses Buch voll des Lebens am 12. des gesegneten Monats Oktober ... des Jahres 2186 der Kaiser der Griechen [1874 n. Chr.] und 1840 der Himmelfahrt unseres Herrn ... Ich habe dieses Buch abgeschrieben von einem Exemplar des Buches (im Besitz) der Familie des Katholikos Šem'ōn, das geschrieben wurde im Jahre 1573 der Griechen [= 1261/62 n. Chr.] ...«[7].

Zum Vergleich sei im folgenden zunächst der syrische Wortlaut der beiden Kolophone nebeneinandergestellt, soweit er sich den Beschreibungen[8] und der Edition Minganas entnehmen läßt. Ferner werden die im Katalog von Addai Scher übersetzten einschlägigen Passagen vermerkt, die Vosté nicht aufgenommen hat, sowie die Katalogangaben über die Vorlage für die später noch zu erwähnende Hs. Urmia 218.

St. Petersburg 41 (nach Pigulevskaja)	*Mosul 26 (nach Mingana)*	*Mosul 26 (nach Vosté)*[9]
ܫܢܐ ܟܬܒ ܒܝ ܐܠܗܐ[10]	ܫܢܐ ܟܬܒ ܒܝ ܐܠܗܐ	ܫܢܐ ܟܬܒ ܒܝ ܐܠܗܐ
ܟܬܒ ܫܢܐ ܫܢ ܠܟ	ܠܟ ܫܢ : ܫܢܐ ܟܬܒ	ܟܬܒ ܫܢܐ : ܫܢ ܠܟ
✣ ܫܢ ✣ ܒܝ ✣ ܡܪܝ ܐܝܟ	ܐܝܟ ܡܪܝ. ܒܝ : ܫܢ.	ܫܢ : ܒܝ : ܡܪܝ ܐܝܟ
ܐܠܗܐ ܟܬܒ ܫܡ	ܫܡ ܟܬܒ ܒܐܠܗܐ	...
✣ ܠܟ ܐܝܟ ܟܬܒ	ܟܬܒ ܐܝܟ ܕܠܟ.	
ܟܬܒ ܫܢ ܟܬܒ ܐܢ	ܐܢ ܟܬܒ ܫܢܐ ܕܟ	
ܫܡ ܐܠܗ ܟܬܒ	ܕܟ ܐܠܗ ܫܡ	
ܫܢܐ ܟܬܒ ܐܝܟ .	ܐܝܟ ܟܬܒ.	
ܟܠ ܐܠܗ ܟܬܒ ܫܢ .	ܫܢ ܟܬܒ ܐܠܗ.	
ܫܢ ܠܟ ܐܝܟ ܐܠܗ	ܐܠܗ ܐܝܟ ܠܟ ܫܢ	ܐܠܗ ܐܝܟ ܠܟ ܫܢ

syrien 8 (1963) 87-106, stützt sich für die Mosuler Handschrift nur auf die knappe Beschreibung von Addai Scher und hält deshalb die Petersburger Handschrift für die älteste Abschrift. David Wilmshurst, The Ecclesiastical Organisation of the church of the East, 1318-1913, Löwen 2000, 608 ist die Übereinstimmung der Kolophone offenbar aufgefallen, er erklärt sie aber nicht.

7 Katalog sirijskix rukopisej Leningrada, in: Palestinskij Sbornik 6 (69), 1960, 130-133; hier: 131f.

8 Die Lesungen im Katalog von Frau Pigulevskaja habe ich nach Photographien des Kolophons überprüft, geringfügig verbessert und an zwei Stellen ergänzt. Für die Übersendung dieser Photos und die Erlaubnis, die Ergänzungen zu veröffentlichen, bin ich der Direktorin des Instituts für Orientalische Studien der Russischen Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg, Frau Dr. Popova und ihren Mitarbeitern sehr zu Dank verpflichtet. Für Hilfestellung bei der Beschaffung der Photographien danke ich den Herren Prof. Dr. Karen Yuzbashin, St. Petersburg, Dr. Alexei Muraviev, Moskau, und Christian Peltz, München.

9 L'ère de l'Ascension 242.

10 Die Estrangla-Schrift des Katalogs von Pigulevskaja ist beibehalten. Die Petersburger Handschrift ist natürlich in nestorianischer Schrift geschrieben.

ܘܐܫܬܠܡ ܘܟܬܒ ܠܫܘܠܡܐ
ܕܗܘܢܐ . ܘܠܫܘܠܡܗ ܕܟܬܒ̈ܢ
ܐܠܐ ܘܬܫܡܫܬܐ ܘܐܝܩܪܐ .
...[11]

ܘܫܠܡܢ ܘܟܡ ܠܫܠܡܐ
ܕܗܘܢܐ. ܘܠܫܘܠܡܗ ܕܟܬܒ̈
ܐܠܐ ܘܫܡܫܬܐ ܘܐܝܩܪܐ
ܒܫܡܐ ܠܗ ܠܡܫܡܫܢܐ
ܕܝܢܐ ܘܡܪܝܐ ܘܡܠܟܐ
ܘܟܠܐ. ܘܗܘ ܠܐ ܢܟܐ ܠܟܠܢ
ܠܟܠܢ ܐܡܝܢ ܘܐܡܝܢ

ܘܐܫܬܠܡ ܘܟܬܒ ܠܫܘܠܡܐ
ܕܗܘܢܐ : ܘܠܫܘܠܡܗ ܕܟܬܒ̈ܢ
ܐܠܐ ܘܬܫܡܫܬܐ ܘܐܝܩܪܐ
...

ܐܬܟܬܒ ܕܝܢ ܟܬܒܐ ܗܢܐ
ܒܫܢܬܐ (...)[12] ܗܘ ܕܝܢ ܡܢܝ
ܘܐܟ ܫܛܪܐ (...) ܒܐܬܪܐ
ܒܢܝܐ ܓܢܒ ܘܒܡܕܝܢܬܐ
ܕܬܘܡܐ (...)
ܐܬܟܬܒ ܕܝܢ ܒܝܘܡܝ ܐܒܐ
ܕܐܒܗ̈ܬܐ ... ܗܘ ܕܝܢ ܡܢܝ
ܫܡܥܘܢ ܦܛܪܝܪܟܐ
ܩܬܘܠܝܩܐ ܕܡܕܢܚܐ . ...[13]

ܦܪܩ ܕܝܢ ... ܠܟܬܒܐ ܗܢܐ ...
ܝܘܢ : ܕܟܫܝܪ ܡܫܡܫܢܐ
ܐܡܝܠܢܐ ܘܟܢ ... ܒܪ ܡܫܝܚܐ
ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܗ. ܐܦ ܒܪ[14] ܕܝܢܐܝܠ .
ܒܪ ܡܫܝܚܐ ܝܣܪܝܠ .
ܕܐܝܬܘܗܝ ܒܡܕܝܢܬܐ ܬܘܡܝܐ .
ܘܒܡܢ ܩܕܝܡܐ : ܒܓܢܣܗ ܐܪܒܠܝܐ .
ܘܡܢ ܒܝܬ ܐܪ̈ܟܐ ܕܐܒ̈ܗܘܗܝ
ܐܪܒܠܝܐ .[16]

Mosul 26 (nach Scher):
Achevé ...
par le diacre Yaunaun,
fils du
prêtre Dilo,
fils du prêtre Israèl,
né à Ṯhouma, mais
originaire d'Arbèles.[15]

11 Der weitere Text lautet wie in der Spalte rechts daneben.

12 Die in runden Klammern stehenden Auslassungspunkte bezeichnen Passagen, die im Katalog enthalten und nur hier ausgelassen sind, weil sie für unsere Fragen nichts hergeben.

13 Die beiden vorstehenden Absätze sind im Katalog von Pigulevskaja in umgekehrter Reihenfolge zitiert.

14 Der Text der letzten vier Zeilen fehlt im Katalog von Frau Pigulevskaja.

15 Vgl. auch den betreffenden Passus in der ebenfalls von Yaunān stammenden Hs. Notre-Dame des Semences 196: »natif de Tkhouma et originaire d'Arbèles« (s. unten im Text zu Fußnote 38).

16 Pigulevskaja aaO 131 zitiert den Text nicht vollständig; bei ihr fehlt ܒܡܕܝܢܬܐ bis ܒܓܢܣܗ. Zu übersetzen ist wohl: »... Sohn des Priesters Israel, welcher gegenwärtig Ṯūmenser und von früher her seiner Abstammung nach Arbelenser ist«. Der letzte Passus ܘܡܢ ܒܝܬ ܐܪ̈ܟܐ ܕܐܒ̈ܗܘܗܝ ܐܪܒܠܝܐ ist mir nicht klar. Pigulevskaja übersetzt ihn wie folgt: и по древности его предков арбельцев. ܒܝܬ ܐܪ̈ܟܐ heißt »Archiv«, was aber keinen Sinn gibt (»aus dem Archiv seiner arbelensischen Väter«?), es sei denn, man bezieht diese letzten Wörter auf die unmittelbar folgende Aussage über die Vorlage; aber auch dort läßt er sich sprachlich nur schwer einordnen. Vielleicht liegt hier ein Lesefehler des Kopisten vor.

St. Petersburg 41 (Pigulevskaja)	*Mosul 26 (Mingana)*	*Urmia 218 (Katalog)*	*Mosul 26 (Scher)*
. ܟܡ ܟܬܒ ܠܟܬܒ	(ܟܬܒ)	ܟܬܒ	Le livre a été copié
ܟܬܒ ܟܬ̈ܒ ܒ	ܒ ܐ̈ܣ ܕܟܬ	(ܒ ܐ̈ܣ)	sur un ms. écrit
ܐ̈ܣ ܠܟ ܟܬ̈ܒ	ܠܟ ܕܟ ܟܬ̈ܒ		
. ܟܬ̈ܒ ܟܬ̈	ܟܬ̈ ܟܬ̈		
ܠܟ ܟܡ ܟܬ̈	ܟܬ̈ ܐ̈ ܟܬ̈	ܟܬ̈	en
ܟܬ̈ ܟ̈ ܟ̈	ܐ̈ ܟ̈ ܟ̈	1573	1573
ܟ̈ ܟ̈	ܟ̈ ܟ̈		
[17]ܟ̈ : ܟ̈	ܟ̈ ܟ̈	ܟ̈ ܟ̈	des Grecs (1262), *à*
ܟ̈ ܒ . ܟ̈	ܟ̈. ܒ ܟ̈	ܟ̈. ܟ̈	*Tabriz par*
ܟ̈ ܟ̈	ܟ̈ ܟ̈	ܟ̈	*le prêtre*
ܟ̈ ܟ̈	ܟ̈ ܟ̈	ܟ̈ ܟ̈	*Sabrišō, médecin*
ܟ̈ . ܟ̈	ܟ̈. ܟ̈	ܒ ܟ̈	*habile*
ܟ̈ ܒ ܟ̈	ܟ̈ ܒ ܟ̈	ܟ̈	
[18]. ܟ̈	ܟ̈. ܟ̈	ܟ̈.	*d'Arbèles*[19]
	ܟ̈ ܒ ܟ̈	ܟ̈ ܒ ܟ̈	dans l'église de la
	ܟ̈ : ܟ̈	ܟ̈	sainte Vierge,
	ܒ ܟ̈ ܟ̈	ܒ ܟ̈ ܟ̈	de s. Étienne
	ܟ̈		
	ܒ ܟ̈ ܟ̈	ܒ ܟ̈ ܟ̈	et de s. Georges
	ܟ̈.		
	ܟ̈ ܟ̈		
	ܟ̈		
	ܟ̈ ܟ̈ ܟ̈		
	ܟ̈ ܟ̈		
	ܟ̈ ܟ̈		
	ܟ̈ ܟ̈		
	ܟ̈ : ܟ̈		

Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß die Kolophone identisch sind. Die Herausgeber haben nur jeweils Passagen übersprungen, Vosté hat den Text stark verkürzt und die mit Auslassungspunkten gekennzeichneten, für die Datierung unwichtigen Passagen weggelassen. Die Katalogangaben stimmen nicht immer ganz wörtlich überein, sind aber inhaltsgleich.

Mir ist kein Fall bekannt, daß ein Schreiber zwei Handschriften am selben

17 Pigulevskaja fälschlich ܟ̈ .

18 Das Folgende stimmt in der Handschrift wörtlich mit dem Text der zweiten Spalte überein und setzt sich dann noch weiter fort.

19 Die kursiv gesetzten Wörter stehen im Katalog ganz am Schluß, desgleichen die entsprehenden syrischen Wörter im Katalog der Hs. Urmia 218.

Tag beendet hätte, auch nicht, wenn er das gleiche Werk zweimal kopiert hat. Sind also nicht nur die Kolophone, sondern die Handschriften Mosul 26 und St. Petersburg 41 insgesamt identisch?

Mingana muß die Petersburger Handschrift gekannt haben. Der »Antiquar Alzebuni« (az-Zabūnī?) in Mosul legte nämlich sie und elf andere syrische Handschriften im Januar 1909, also kurz nach dem Erscheinen von Minganas Ausgabe (1908), dem deutschen Theologen und Syrologen Gustav Diettrich vor, und zwar – wie dieser schreibt – »auf Veranlassung des bekannten Dominikanerabbés[20] Mingana, Professor am syro-chaldäischen Seminar in Mossul«![21] Es ist kaum anzunehmen, daß Mingana, der schon damals an Handschriften äußerst interessiert war[22], die von dem Antiquar angebotene Handschrift nicht selbst gesehen hat. Er erwähnt sie allerdings in seiner Edition nicht. Diettrich beschreibt sie kurz und nennt dabei – wie Mingana bei der Handschrift des chaldäischen Patriarchats (= P) – nur die Jahreszahlen 1840 (ohne Hinweis auf die Himmelfahrtsära) und 1262, nicht dagegen die in Handschriften ganz übliche Jahreszahl nach der Seleukidenära. Ob er die Angaben einfach aus dem Vorwort der ihm bekannten Edition übernommen hat, auch wenn sie sich dort auf die andere Handschrift P bezogen?[23] Die zwölf Handschriften gelangten 1911 nach St. Petersburg in das Asiatische Museum[24] und werden jetzt vom St. Petersburger Zweig des Instituts für Orientalische Studien der Russischen Akademie der Wissenschaften aufbewahrt.

Diettrich hatte über ihre Herkunft nichts Konkretes in Erfahrung bringen können: »Wie, wann und wo Alzebuni in den Besitz dieser Schätze gekommen ist, kann ich leider nicht sagen. Auf Grund einer Notiz in Mingana's Sources syriaques pag. X vermute ich, daß die ältesten dieser Handschriften in dem einst christlichen Dorfe Eqrur ... gefunden worden sind.« Die Handschrift mit der Chronik des Johannes bar Penkāyē aus dem Jahre 1874 gehört aber

20 Mingana hatte zwar bei den Dominikanern in Mosul studiert, gehörte dem Orden jedoch nicht an, vgl. etwa Samir Khalil Samir, Alphonse Mingana, 1878-1937, and his contribution to early Christian-Muslim Studies, Selly Oak Colleges Birmingham 1990, 7. Gegen die falsche Annahme, Mingana sei Dominikaner gewesen, wandte sich schon Anton Baumstark, vgl. Reinhold Baumstark – Hubert Kaufhold, Anton Baumstarks wissenschaftliches Testament, in: OrChr 82 (1998) 1-52; hier 20 (»... denn Dominikaner, wie vielfach geglaubt wird, war Mingana nie!«).

21 G. Diettrich, Bericht über neuentdeckte handschriftliche Urkunden zur Geschichte des Gottesdienstes in der nestorianischen Kirche, in: Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen 1909, I., 160. Diettrich vermittelte für die Preussische Staatsbibliothek in Berlin den Ankauf dreier (anderer) syrischer Handschriften von Mingana, s. Julius Aßfalg, Syrische Handschriften, Wiesbaden 1963, S. 1, 4, 48.

22 Samir, Alphonse Mingana aaO 8.

23 S. 161 unter c). Danach Alain Desreumaux, Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits syriaques, Paris 1991, 162 (Randnummer 493) fälschlich »1840 AD«.

24 Pigulevskaja aaO 4.

nicht zu den »ältesten« Handschriften, sie muß demnach anderer Herkunft sein.

Die Handschriften des chaldäischen Patriarchats in Mosul wurden etwa 1960 nach Bagdad verbracht. Leider ist bisher kein neuer Katalog erschienen. William F. Macomber hat die Sammlung in Bagdad durchgesehen und einige Verluste festgestellt. Die uns interessierende Handschrift Mosul 26 meldet er aber nicht als verschollen.[25] Wenn sie – was nach den Ausführungen Macombers anzunehmen ist – immer noch im Chaldäischen Patriarchat aufbewahrt wird, kann sie – trotz der frappierenden Übereinstimmung ihres Kolophons mit dem der Petersburger Handschrift – natürlich nicht mit dieser identisch sein.

Einige der nach den Feststellungen Macombers abhanden gekommenen Mosuler Handschriften lassen sich jetzt andernorts lokalisieren (in Klammern die Angaben in Schers Katalog):

1. Hs. 9 (Neues Testament nach der Harklensis, Pergament, nestorianische Schrift des 13. Jh.): heute vielleicht Paris Syr. 362. Letztere gehört an sich zu den fortlaufenden Nummern der Handschriften, die vor dem Ersten Weltkrieg aus Se'ert in die Bibliothèque Nationale kamen (Syr. 341-343, 353-355, 360-372).[26] Von der Reihenfolge her müßte es sich um Se'ert 10 handeln.[27] Deren Beschreibung paßt jedoch nicht zu Paris Syr. 362; außerdem findet sich in dem Pariser Codex folgender Vermerk (von Addai Scher?): »Nouveau volume à la place du codex 10«.[28] Dieser Ersatz könnte die abhanden gekommene Hs. Mosul 9 gewesen sein. Macomber hält es jedoch für möglich, daß sie mit der heutigen Hs. 264 des chaldäischen Patriarchats zu identifizieren ist.[29]

2. Hs. 27 (Epiphanios von Kypros, Schatzhöhle, Ezra und Karpos, Synodalkanones, beendet 2055 d. Gr. in Zawitha, kopiert vom Diakon Thomas, Sohn des Priesters ʿAḇdīšōʿ aus Alqōš): heute Ming. Syr. 567.[30]

3. Hs. 31 (Barhebraeus, Leuchte des Heiligtums; beendet 2028 d. Gr. in Telkeph, kopiert vom Priester Georg, Sohn des Priesters Israel, auf Befehl des Katholikos Elias, der sich wegen der Unruhen in Kurdistan nach Telkeph

25 New Finds of Syriac Manuscripts in the Middle East, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Supplementa I: XVII Deutscher Orientalistentag vom 21. bis 27. Juli 1968 in Würzburg. Vorträge, hrsg. von Wolfgang Voigt, Teil 2, Wiesbaden 1969, 473-482; hier: 475, Fußnote 12.

26 Vgl. Françoise Briquel-Chatonnet, Manuscrits syriaques de la Bibliothèque nationale de France ... Catalogue, Paris 1997, 8.

27 Vgl. Gérard Troupeau, Note sur les manuscrits de Séert conservés à la Bibliothèque Nationale de Paris, in: Ecole des langues orientales anciennes de l'Institut Catholique de Paris. Mémorial du Cinquantenaire, Paris 1964, 207f.

28 Briquel-Chatonnet Manuscrits syriaques aaO 30.

29 aaO 475 Fußnote 13.

30 So bereits Desreumaux, Repertoire aaO. Beschreibung: Alphonse Mingana, Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts, Band 1, Cambridge 1933, Sp. 1076-1079.

geflüchtet hatte): das letzte Blatt mit dem Kolophon ist heute Ming. Syr. 595[31].

4. Hs. 64 (ʿAḇdīšōʿ von Nisibis, Nomokanon; beendet 2013 d. Gr. in Alqōš zur Zeit des Patriarchen Elias; kopiert vom Diakon Ḵaušāba, Sohn des Priesters Daniel, Sohn des Priesters Elias): heute Bagdad, Chaldäisches Kloster 514.[32]

5. Hs. 76 (ʿAḇdīšōʿ von Nisibis: Paradies Eden, Buch der Perle, Schriftstellerkatalog, Gedicht über den Kalender, Grundlagen des Glaubens; neusyrisches Lied über Šmoni und ihre Söhne, verfaßt vom Priester Israel aus Alqōš; beendet 2046 d. Gr. zur Zeit des Patriarchen Elias; kopiert vom Priester Joseph, Sohn des Priesters Giwargis, Sohn des Priesters Israel aus Alqōš): heute Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, or. fol. 3121: »Aus dem Besitz von A. Mingana, Mosul.«[33]

6. Hs. 96 (Buch des Mönches Gregor über das asketische Leben; Pergament, 11. Jh., unvollständig): vielleicht heute Vat. syr. 629.[34]

Es fällt auf, daß bei dreien (Nr. 2, 3 und 5) dieser an anderer Stelle aufgetauchten Mosuler Manuskripte Mingana seine Hand im Spiel hatte. Es würde deshalb auch nicht überraschen, wenn er an dem Verkauf der Hs. Mosul 26, wenn sie denn mit der Petersburger Handschrift identisch ist, in irgendeiner Form mitgewirkt hätte.

Aber vielleicht liegt eine andere Annahme näher!

Die Hs. 26 des chaldäischen Patriarchats in Mosul wurde nach Addai Scher – wie bereits oben zitiert – geschrieben «... par le diacre Yaunan, fis du prêtre Dilo, fils du prêtre Israél, né à Ṯhouma, mais originaire d'Arbèles«[35]. Der Schreiber war ein bekannter Einsiedler und Gelehrter der assyrischen Kirche[36].

31 Mingana ebenda Sp. 1134.

32 Petrus Haddad – Jacques Isaac, Syriac and Arabic Manuscripts in the Library of the Chaldean Monastry Baghdad. Part 1: Syriac Manuscripts, Bagdad 1988, 232.

33 So der Katalog von Julius Aßfalg, Syrische Handschriften aaO, Nr. 58, S. 125.

34 Vgl. dazu Macomber aaO 475 Fußnote 14. Katalog: Arn. van Lantschoot, Inventaire des manuscrits syriaques, Vatikanstadt 1965, 159-161.

35 Vosté, L'ère de l'Ascension aaO gibt den Schreiber nicht an, weil er nur an der Datierung interessiert war.

36 Vgl. Wilmshurst, The Ecclesiastical Organisation aaO 298f. Über den Einsiedler Rabban Yaunān (Yōnān), † 1886, berichten Arthur John Maclean – William Henry Browne, The Catholicos of the East, London 1892, 19f.: »He spent most of his time copying the service books and the other old works of his nation; indeed he lived among books, and was quite the most learned man the Syrians had« (mit Photo). Er war »the last of the theologians of the ‹Church of the East›, the last of her monastic order« (Riley, zitiert nach J. F. Coakley, The Church of the East and the Church of England, Oxford 1992, 106; auf S. 108 und auf dem Schutzumschlag findet sich dasselbe Photo). Vgl. auch Mar Aprem, Western Missions among the Assyrians, Trichur 1982, 98f.; Michel Chevalier, Les montagnards chrétiens du Hakkāri et du Kurdistan septentrional, Paris 1985, 245. Rabban Yaunān verfaßte zumindest zwei Madrasche, vgl. die Hss. Bagdad, Chald. Kloster 563 (Nr. 5), 577 (Nr. 2), 890 (Nr. 9). Ein weiteres Manuskript von seiner Hand hat Paul Bedjan für seine Ausgabe der »Histoire de

»Dīlō« ist eine Kurzform für »Daniel«.[37] Das ergibt sich aus dem oben abgedruckten Kolophon der Petersburger Handschrift und auch aus demjenigen der 1866 vom selben Schreiber kopierten Handschrift Notre-Dame des Semences 196, in der sein Name lautet: »Yaunān, Sohn des Priesters Daniel, Sohn des Priesters Israel, Sohn des Priesters Daniel, Sohn des Priesters Īyār Maqdšāyā, gebürtig (Scher: natif) aus Ṭḥūmā, der Herkunft nach (originaire) aus Arbela.«[38] Mingana hat den Kolophon der Mosuler Handschrift in seiner Edition teilweise abgedruckt, der Schreiber Yaunān kommt aber nicht vor; der Passus über Schreibort, regierenden Patriarchen und Kopisten ist ohne jeden Hinweis ausgelassen (s. oben die syrischen Texte).

Für die Petersburger Handschrift gibt der Katalog von Frau Pigulevskaja folgendes an: »Nach den üblichen Ausdrücken der Unwürdigkeit und Bescheidenheit nennt der Schreiber sich selbst mit dem Namen Bl. 220ᵃ: ... Daniel, Sohn des Priesters Israel, der aus Arbela ist ...«. Der Name Yaunān erscheint nicht. Hier liegt aber nur ein Versehen der Verfasserin des Katalogs vor. Im oben abgedruckten Text ist die Lücke anhand der Photographien der Petersburger Handschrift bereits verbessert. Der Name des Schreibers lautet eindeutig: »Yaunān, dem Namen nach evangelischer Diakon[39], Rabban, mit der angemaßten Bezeichnung Mönch, ... Sohn des verstorbenen Priesters Dīlō, das heißt Daniel, Sohn des Priesters Israel.« Die in den Hss. Mosul 26 und St. Petersburg 41 genannten Kopisten sind also zweifelsfrei identisch.

Gegen die Identität auch der Handschriften spricht, daß in der Hs. Mosul 26 beim Vatersnamen anscheinend nur die Form »Dīlō« erscheint, in der Petersburger Handschrift dagegen zusätzlich die Erklärung »das heißt Daniel«. Da die Kurzform »Dīlō« verhältnismäßig unbekannt ist, wäre zu erwarten,

Mar Yahbalaha ...«, Paris – Leipzig 1895, benutzt: »La plus correcte (copie) a été faite à Cotchanès sur le manuscrit du Patriarche des Nestoriens, par Raban Yonan de Tkhouma, le plus lettré de sa nation; elle appartient à Chamacha Ouchana de Tkhouma« (S. XIV). Sonst sind mir keine Handschriften von Yaunān bekannt. Wenn sie nicht in den Verfolgungen der Nestorianer verlorengegangen sind, befinden sie sich wohl in Privatbesitz. Leider kenne ich keine Abbildung eines von ihm geschriebenen Textes, so daß mir ein Vergleich mit der zwar geübten, aber etwas grobschlächtig wirkenden Schrift des Petersburger Kolophons nicht möglich ist.

37 So auch Wilmshurst aaO, Register S. 808: »Dīlō, *see* Daniel«.

38 Die vollständige Namensform findet sich nur bei Addai Scher, Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la bibliothèque du couvent de Notre-Dame-des-Semeces«, in: Journal Asiatique, 10. Série, tome 8 (1907) 63f. (als Nr. 105); Jacques Vosté, Catalogue de la bibliothèque syro-chaldéenne du couvent de Notre-Dame des Semences près d'Alqoš (Iraq), Rom-Paris 1929 (erschienen auch in: Angelicum 5, 1928) 74, verkürzt zu: »par Yaunan, fils du prêtre Daniel, fils du prêtre Israël etc.«. Die Handschrift wird offenbar nicht – wie die anderen aus dem Muttergotteskloster – jetzt im Chaldäischen Kloster in Bagdad aufbewahrt, vgl. die Konkordanz im Katalog von Haddad-Isaac aaO 515.

39 *mšammšānā ewangelāyā*, d. h. wirklicher, geweihter Diakon.

daß Scher sich in seinem Katalog nicht darauf beschränkt hätte, wenn er den erklärenden Zusatz in der Mosuler Handschrift vorgefunden hätte. Es ist deshalb wahrscheinlicher, daß der Schreiber der Petersburger Handschrift den »offiziellen« Namen Daniel hinzugefügt hat.

Leider machen weder Scher noch Vosté kodikologische Angaben. Scher gibt nur die Größe mit 0,25 x 0,16 (m) an, während Pigulevskaja 24 x 17,5 (cm) vermerkt. Derartigen Angaben ist kein besonderes Gewicht beizumessen, weil nicht klar ist, wie gemessen wurde. Eine Übereinstimmung läßt sich jedoch daraus keinesfalls ableiten.

Es dürfte sich deshalb also trotz des Gleichlauts bei den Kolophonen um zwei verschiedene Handschriften handeln. Als einfachste Erklärung für diesen Befund bietet sich an, daß die Petersburger Handschrift eine Abschrift der Mosuler ist, sie aber nicht als solche gekennzeichnet wurde. Ein abschließendes Urteil läßt sich aber nur nach einem Besuch in der Bibliothek des chaldäischen Patriarchats in Bagdad abgeben; der ist zur Zeit aber kaum möglich.

Festzuhalten ist auf jeden Fall, daß die Petersburger Handschrift nicht das zweite von Mingana für die Edition benutzte Manuskript sein kann, das ihm nach den Angaben im Vorwort persönlich gehörte (= Hs. M), wenn es, wie er schreibt, nur bis Seite 161 seiner Edition reichte, also den Schluß und damit auch den Kolophon nicht mehr enthielt. Diese zweite Handschrift scheint verschollen zu sein; wir kommen am Schluß noch einmal kurz darauf zurück.

Es ist gut möglich, daß Mingana etwas mit der späteren Petersburger Handschrift zu tun hatte, auch wenn er sie unerwähnt läßt. Dafür spricht, daß er Zugang zur Bibliothek des chaldäischen Patriarchats und damit zur Vorlage Mosul 26 hatte, er an dem Text interessiert war und beim Verkauf, wie Diettrich schreibt, irgendwie beteiligt war. Vielleicht handelt es sich bei der Petersburger Handschrift um eine genaue Abschrift der Hs. Mosul 26, die Mingana für seine Edition angefertigt hat oder hat anfertigen lassen und die er nach Fertigstellung der Ausgabe zu Geld gemacht hat. Es wäre also zu prüfen, ob die Edition wirklich auf der Hs. Mosul 26 oder etwa auf der Abschrift St. Petersburg 41 beruht. Wie die Ausgabe zeigt, ist die Zahl der Varianten aber gering.

Es gibt eine weitere Handschrift, die Mingana wahrscheinlich als Arbeitsgrundlage diente, doch nur für den ersten, noch nicht edierten Teil (Mēmrē 1-9), nämlich die Hs. Manchester Ryl. Syr. 43, bei deren Beschreibung J. F. Coakley vermerkt: »The MS is marked in pencil with Arabic page-numbers, paragraph-divisions and some footnote indications, presumably by Mingana for an edition which was never published.«[40] Diese Handschrift war wohl als Vorlage für den Setzer gedacht. Wenn Mingana – was anzunehmen ist – eine

40 J. F. Coakley, A Catalogue of the Syriac Manuscripts in the John Rylands Library, in: Bulletin of the John Rylands Library of Manchester 75 (1993) 167.

solche Druckvorlage auch für den zweiten Teil besaß und der zweite Teil ohnehin gedruckt war, konnte er die vollständige Abschrift, die später St. Petersburg 41 wurde, entbehren, insbesondere wenn er noch die Hs. M besaß.

Die »Täuschung« bei der Petersburger Handschrift besteht nur darin, daß sie als ein Werk des Kopisten Yaunān ausgegeben wird, obwohl sie – so sieht es jedenfalls aus – nur eine Abschrift davon ist. An sich ist es nicht ungewöhnlich, daß Kopisten den Kolophon der Vorlage mit abschreiben oder erwähnen, üblich ist jedoch, daß sie auch selbst noch einen Schreibervermerk anbringen (wie z. B. in der Hs. Mosul 26). Ein solcher fehlt aber in der Petersburger Handschrift.

Der Sachverhalt ist also nicht ganz so undurchsichtig wie bei Handschrift der Chronik von Arbela, die Mingana – neben anderen Manuskripten – nach Berlin verkauft hat.[41] Aufgrund der präzisen Feststellungen von Julius Aßfalg steht zweifelsfrei fest, daß es sich bei der Berliner Handschrift der Chronik von Arbela nicht um die Vorlage von Minganas Edition dieser Quelle handeln kann, weil die Edition Abweichungen enthält, insbesondere zusätzliche Passagen, deren Fehlen in der nach Berlin verkauften Handschrift als typische Kopistenversehen zu erklären sind.[42] Mingana muß seine Ausgabe also nach einer anderen Vorlage erstellt haben, von der er aber nichts schreibt; im Gegenteil behauptete er, die Berliner Handschrift sei die einzige vorhandene überhaupt. Aßfalgs Feststellungen sind unabhängig von der weitergehenden und noch immer strittigen Frage, ob die Chronik von Arbela inhaltlich echt oder eine vollständige oder teilweise Fälschung Minganas ist.[43]

Minganas Ausgabe der Chronik von Arbela steht im selben Band der »Sources syriaques« wie seine Ausgabe des Johannes bar Penkāyē. Bei letzterer verschweigt Mingana die damals wohl schon existierende und ihm vermutlich bekannte Petersburger Handschrift. Dagegen ist aber nicht viel zu sagen, wenn es sich um eine bloße Abschrift der Mosuler Handschrift handelt. Der Fall liegt also anders als bei der Chronik von Arbela. Die Authentizität von Johannes bar Penkāyēs Werk braucht wegen dubioser Textüberlieferung also nicht angezweifelt werden.[44] Es gibt im übrigen genügend andere unverdächtige Textzeugen dafür.

41 Aßfalg, Syrische Handschriften aaO Einleitung S. XIf.; Hss. Nr. 1, 3, 7, 24, 34, 35, 55, 58 (Chronik von Arbela, s. oben im Text), 66, 67.

42 Julius Aßfalg, Zur Textüberlieferung der Chronik von Arbela, in: OrChr 50 (1966) 19-36, vgl. insbesondere die Zusammenfassung S. 35f.

43 Aßfalg, Syrische Handschriften aaO Nr. 24. Zu dieser und anderen »Jugendsünden« Minganas vgl. auch J. M. Fiey, Auteur et date de la Chronique d'Arbèles, in: L'Orient syrien 12 (1967) 265-302; Samir Khalil Samir, Alphonse Mingana aaO 8-14.

44 Wenn Desreumaux, Repertoire 195 (zu Nr. 26) bei Mosul 26 von »superchérie de Mingana« schreibt, scheint das auf einem Mißverständnis zu beruhen.

Dazu zählt in erster Linie die alte Handschrift aus dem Jahre 1261/2 n. Chr. Ihr Verbleib ist zwar nicht bekannt, aber es gibt Abschriften, die unabhängig voneinander entstanden sind.[45]

Die älteste ist die vorstehend behandelte Hs. Mosul 26 von 1874, die nach dem – in der Petersburger Handschrift ausführlicher als in Minganas Edition zitierten – Kolophon im Kloster des Rabban Peṯyōn im Gebiet von Ṭḥuma[46], also in Kurdistan, entstanden ist.

Auf der Hs. Mosul 26 beruht die Hs. olim Notre-Dame des Semences 180, jetzt Nr. 535 der Sammlung des Chaldäischen Klosters in Bagdad, geschrieben 1882 im Kloster des Rabban Hormizd, »copié sur un ms. de la bibliothèque du patriarcat chaldéen de Mossoul«[47]. Ausführlicher berichtet über die Vorlage und deren Entstehung ein Vermerk in der Handschrift 180 bzw. 535 selbst, der im Katalog der Bagdader Handschriften wie folgt wiedergegeben ist:

> P. Samuel Ǧamīl[48] hat vermerkt, daß er auf eine Handschrift dieses Buches in der Bibliothek des nestorianischen Patriarchen in Qodschanis gestoßen sei, die auf das Jahr 1573 der Griechen (1262 n. Chr.) zurückgehe. Er fügte hinzu, daß Mar Joseph Audo[49] eine Abschrift davon durch Vermittlung des Diakons Yaunān von Ṭḥūmā erhalten und sie der Patriarchalbibliothek einverleibt habe. Von dieser Handschrift wurde die Handschrift des Klosters [Notre-Dame des Semences] kopiert. Jedoch wurde von der ursprünglichen nicht alles kopiert, sondern Seite 201 blieb unkopiert. Zum Schluß sagt er, daß der Verfasser [Johannes bar Penkāyē] zur Zeit des Patriarchen Ḥnānīšōʿ I.[50] lebte.[51]

45 Die Handschriften listet bereits Jansma, Projet d'édition aaO 96-100 auf. Er versucht auch, ihre Abhängigkeiten voneinander zu klären.

46 Frau Pigulevskaja aaO 131 hält das Wort *kyt* in der betreffenden Passage für einen Ortsnamen (в области Кийат). Die von ihr vermerkte Punktierung ܟܝܛ findet sich aber nicht in der Handschrift, ich kenne dafür auch keinen sonstigen Beleg; ich lese nur ܟܝܬ . Von der Lage her kann es nicht der von J. C. J. Sanders, Assyro-chaldese christenen in oost-Turkije en Iran, Hernen 1997, auf Karte Nr. 3, Planquadrat I 2, eingezeichnete Ort Kiyut sein (nach Wilmshurst, The Ecclesiastical Organisation aaO 302: Kiyyet im Bezirk Gāwār). Ich glaube eher, daß es sich um die Partikel *kīṯ* handelt, vgl. Thesaurus Syriacus I 1727: »ܟܝܬ sequente ⸗ *tam ... quam, tum ... tum*«, also »im sowohl gesegneten als auch segenspendenden Gebiet von Ṭḥūmā«. Wilmshurst wird deshalb Recht haben, wenn er das Dorf Mazrāʿā in Ṭḥūmā als Entstehungsort angibt (aaO 608); ob dort – entgegen dem klaren Wortlaut des Kolophons – nur eine Kirche des Mār Peṯyōn war (Wilmshurst aaO 286, 297f., 353), nicht ein (übrigens auch sonst bezeugtes) Kloster, sei dahingestellt; Chevalier, Les montagnards aaO 245 spricht von einer »cellule de l'église Mar Pétion«.

47 Dieses Detail findet sich nur im Katalog von Addai Scher, Notice sur les manuscrits aao 488f. (Nr. 25), nicht bei Vosté, Catalogue de la bibliothèque syro-chaldéenne du couvent de Notre-Dame des Semences 70f.

48 Italienisiert: Giamil, Generaloberer der chaldäischen Mönche (1847-1917), vgl. etwa Rudolf Macuch, Geschichte der spät- und neusyrischen Literatur, Berlin 1976, 405-407. Giamil ließ für Baumstark eine Hs. der Chronik abschreiben, die dieser später an die Straßburger Bibliothek verkaufte (Straßburg 4133, s. unten).

49 Chaldäischer Katholikos-Patriarch von 1840-1878.

50 685-692 n. Chr.

51 Katalog Haddad-Isaac aaO 242 (arabisch).

Patriarch Joseph VI. Audo wird auch in der oben nicht mehr zitierten Fortsetzung des Kolophons der Petersburger Handschrift als Auftraggeber genannt. Kopien der Hs. des Muttergottesklosters sind die Hss. Paris Syr. 405-406 (1900 n. Chr.) und Straßburg 4133 (1897 n. Chr.)[52] und wohl auch die Hs. London, Brit. Libr. Or 9384, geschrieben 1893 in Alqōš für E. A. Wallis Budge[53].

Eine unabhängige Abschrift der alten Vorlage aus dem 13. Jh. ist die heute ebenfalls verschollene Hs. Urmia 218. Der Katalog[54] gibt folgendes an:

ܟܬܒܐ ܕܡܥܪܟܬܐ ܥܠ ܒܪܝܬܐ. ܡܚܒܪܗ ܡܪ ܝܘܚܢܢ ܒܪ ܦܢܟܝܐ. ܩܝܣܐ 9 ܒ 7 ܐܦ 308.

ܟܬܒ ܐܝܟ ܡܢܐ 140 ܚܒܪܗ ܒܟܣܐ. ܟܬܒ ܒܥܪܟܝ ܣܛܪܐ ܡܫܘܚܐ ܘܫܠܡ ܐܬܟܬܒ. ܫܡܗ ܕܟܬܒ ܡܢ ܟܬܒ ܡܘܕܐ ܡܢ ܟܬܒ ܕܒܫ ܫܢܬ 1889.

ܟܬܒ ܒܩܘܕܫܢܝܣ. ܒܝ ܝܫܐ ܫܢ ܕܡܥܪܟܬܐ ܐܝܟ ܟܬܒ: ܐܬܟܬܒ ܒܫܢܬ 1573 ܠܝܘ̈ ܕܒܝܬ ܐܬܟܬܒ. ܟܬܒ ܕܒܫ ܡܢ ܒܥܠ ܡܫܟܢ ܕܒܝܬ ܐܬܟܬܒ ܒܐܪܒܠ (?). ܟܪܟ ܚܕܬ.

Buch der Geschichte über die zeitliche Welt. Verfasser Mar Johannes bar Penkāyē. Größe 9 x 7 (inch), 308 Blatt.

Einteilung wie (Hs.) Nr. 140. Gehobene Schrift. Schreiber: Diakon Jakob und sein Bruder Priester Ôša'nā, (beide) aus Ṭḥūmā, aus dem Dorf Mazra'ā, aus der Familie Sahrau[55], 1889 n. Chr.

Geschrieben in Qodschanis von einem alten Exemplar, dessen Kolophon folgendermaßen lautet: Geschrieben im Jahr 1573 (der Ära) von Griechenland, in der Stadt Tabrīz, im Kloster der Herrin Maria, des Mar Stephanos und des Mar Giwargis, geschrieben hat es der Priester Saḇrā [= Saḇrīšō'], jemand, der veranlaßt wurde von Flüchtlingen aus Arbela (?). Neuer Einband.

Wie ein Vergleich mit dem Kolophon der Handschrift Mosul 26 zeigt (s. oben den Vergleich der syrischen Texte), handelt es sich hier nicht um eine ganz wörtliche Wiedergabe, der Inhalt ist aber gleich, soweit er die Vorlage betrifft. Die alte Handschrift befand sich also – wie wir schon aus dem Vermerk

52 Briquel-Chatonnet aaO 139f. und 219f. Die Straßburger Handschrift ließ Giamil für Baumstark abschreiben, vgl. Hubert Kaufhold, Liturgie im Leben und Werk Anton Baumstarks, in: Robert F. Taft – Gabriele Winkler (Hrsg.), Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948), Rom 2001 (OCA 265) 119-144; hier: 128.

53 Katalog nicht veröffentlicht, Angaben nach Jansma, Projet d'édition 99.

54 Oshana Sarau – William A. Shedd, Catalogue of Syriac Manuscripts in the Library of the Museum Association of Oroomiah Colleg, Oroomiah, Persia, 1898, 35f.

55 Der Priester Oša'nā dürfte – wie Jansma, Projet d'édition 98 zu Recht schreibt – mit dem Priester Oša'nā Sarau identisch sein, einem bekannten Gelehrten, der auch den Katalog der Sammlung von Urmia (s. vorige Fußnote) verfaßt hat. Er starb 1915 im Alter von etwa 90 Jahren, vgl. Macuch, Geschichte aaO181; Coakley, The Church of the East aaO passim (s. Reg. s. v. Oshana, Q.), Wilmshurst, The Ecclesiastical Organisation aaO 337. Für ihn hatte Rabban Yaunān die oben Fußnote 36 erwähnte Handschrift kopiert.

P. Ǧamīls wissen – in Qodschanis, der Residenz der ostsyrischen Katholikoi, in Kurdistan.

Die ebenfalls verschollene Handschrift Urmia 140 (Überschrift im Katalog: ܟܬܒ ܕܐܓ ܩܠ ܡܚܫܒܢܐ ܕܒܠܫܢ ܕܘܪܡܝ) wurde 1890 n. Chr. nach dem Exemplar des Priesters Ôša'nā Sahrau kopiert, also wohl nach der gerade erwähnten Hs. Urmia 218.[56]

Eine weitere unabhängige Handschrift der alten Vorlage dürfte die Hs. London, Brit. Libr. Or 9385 sein, geschrieben 1901 von Īšō' bar La'zar in Qodschanis[57], der u. a. auch die Vorlage für die (unkatalogisierte) Hs. Oxford Syr. e.25 schrieb, nämlich eine Handschrift in der Patriarchalbibliothek in Qodschanis, beendet am 15. Dezember 1901 vom Priester und Archidiakon Īšō' bar Priester La'zar aus der Familie Qāšā aus Arbela, jetzt im Dorf Mazra'ā in Tḥūmā[58].[59]

Bei den anderen bekannten Textzeugen der Quelle läßt sich die Abstammung aufgrund der Kataloge nicht sicher feststellen. Die Hs. Vat. Syr. 497 stammt aus dem Jahre 1900 n. Chr. und wurde in Alqōš kopiert,[60] so daß die Hs. 180 des nahegelegenen Klosters Notre-Dame des Semences Vorlage gewesen sein wird. Gleiches gilt für die 1928 in Alqōš beendete Hs. Mingana Syr. 179.[61] Vat. Syr. 592 wurde 1918 in Mosul beendet und enthält nur den ersten Teil des Textes (Mēmrē 1 bis 9).[62] Vorlage war laut einem Vermerk auf fol. 138r eine Handschrift von 1660, kopiert von dem Priester Joseph, Sohn des Priesters Ǧamāl ad-Din aus Tellkeph, deren heutiger Aufbewahrungsort nicht bekannt und deren Inhalt somit nicht feststellbar ist; da die Chronik des Johannes bar Penkāyē erst auf fol. 153r-222v folgt, hat der Kopist hierfür vielleicht eine andere Handschrift aus Mosul oder Umgebung benutzt. Die moderne Handschrift Manchester Ryl. Syr. 43 enthält ebenfalls nur den ersten Teil und hat keinen Kolophon.[63] Von ihr war oben schon die Rede. Vielleicht stammt sie von Mingana selbst. Ein nicht näher angegebenen Stück des Textes bietet die Hs. Cambridge, Jenks Collection, Or. 1318, fol. 161a-176b: »From the History of the World of Joḥanan bar Penkāyē.«[64] Sie stammt aus dem späten 19. Jh.,

56 Ebenda 24. Auch Jansma, Projet d'édition 98 vermutet, daß die Hs. Urmia 140 eine Abschrift der Hs. Urmia 218 ist.

57 Katalog nicht veröffentlicht, nach Jansma, Projet d'édition 98.

58 Eigene Einsicht in die Handschrift.

59 Vgl. auch Wilmshurst, The Ecclesiastical Organisation aaO 298.

60 van Lantschoot, Inventaire aaO 28f.

61 Mingana, Catalogue of the Mingana Collection I aaO, Sp. 395f.

62 Ebenda 119-121.

63 Coakley, A Catalogue of the Syriac Manuscripts in the John Rylands Library aaO 167f.

64 A. E. Goodman, The Jenks Collection of Syriac Manuscripts in the University Library, Cambridge, in: The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland for 1939, London 1939, 581-600; hier: 595f.

könnte aber gleichwohl interessant sein, weil diese und andere jüngere Handschriften der Jenks Collection wohl Abschriften der Sammlung in Urmia sind, weil der frühere Eigentümer Rev. David Jenks seit 1892 der »Archbishop of Canterbury's Mission to the Assyrian Christians« in Urmia angehörte[65].

Bei keiner dieser Handschriften dürfte es sich um Minganas Textzeugen M, den er für die Edition benutzt hat, handeln. Die Handschriften, die nur den ersten Teil bieten, scheiden von vornherein aus (Vat. Syr. 592 und Manchester Ryl. Syr. 43), sicherlich auch Cambridge Jenks Or. 1318 mit dem Auszug, desgleichen die nach 1908 geschriebene Hs. Ming. Syr. 179. Die Hss. Urmia 218 und 140 waren vollständig, kommen also auch nicht in Betracht. Brit. Libr. Or 9384 wurde 1893 für Budge geschrieben, Straßburg 4133 1897 für Baumstark und Paris Syr. 405-406 1900 für Henri Pognon, so daß sie 1908 ebenfalls nicht im Besitz von Mingana gewesen sein können. Es bleibt Notre-Dame des Semences 180, geschrieben 1882, aber es ist kein Grund ersichtlich, warum sich Mingana als ihr Eigentümer ausgegeben haben könnte; es ist anhand der Kataloge nicht festzustellen, wie weit sie reicht. Brit. Libr. Or. 9385 weist – wie auch Notre-Dame des Semences 180 – einen Schreibervermerk und ein Datum auf; es wäre zu erwarten gewesen, daß Mingana das angegeben hätte, wenn es sich bei ihnen um seine Hs. M gehandelt hätte.

Es ist allerdings auffällig, daß er M so gut wie nicht beschreibt, nicht einmal ihr ungefähres Alter und ihre Herkunft angibt. Sollte sie für andere – aus welchem Grund auch immer – nicht identifizierbar sein? Und wo ist diese Handschrift geblieben? In der Biographie von D. S. Margoliouth und G. Woledge wird berichtet, Mingana habe während seiner Tätigkeit in Mosul von 1902 bis 1910 siebzig syrische Handschriften gesammelt, die leider während des Krieges 1914-1918 verbrannt seien.[66] Sollte die Hs. M dabei gewesen sein? Aber stimmt die Geschichte überhaupt? Fiey merkt zu dem angeblichen Brand mit Recht an: »on ne dit où ni dans quelles circonstances«.[67] Mingana selbst schreibt über einen derartigen Verlust von Handschriften in der Einleitung zum ersten Band seines Katalogs nichts, obwohl er dort auf seine Sammeltätigkeit eingeht. Die Angelegenheit ist also auch hier nicht frei von Merkwürdigkeiten.

Die Angabe Ǧamīls, die Vorlage *(an-nusḫatu 'l-ʿaṣlīya)* sei bei der Abschrift der Hs. Notre-Dame des Semences 180 nicht vollständig kopiert worden, ist wohl richtig, wenngleich sich anhand der Kataloge nicht feststellen läßt, was

65 Ebenda 581; J. F. Coakley, The Church of the East and the Church of England, Oxford 1992, 166ff. u. ö.

66 Alphonse Mingana, Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts, Band 3, Cambridge 1939, S. V.

67 Auteur et date aaO 271.

auf S. 201 der Mosuler Handschrift steht. Vermutlich ist es der Hinweis auf die alte Handschrift aus dem 13. Jh., der auf Mēmrā 15 folgt. Er ist nämlich nur in der Mosuler und der Petersburger Handschrift (sowie denjenigen, die in Urmia waren) enthalten, in den anderen dagegen anscheinend nicht.[68] Ob darüber hinaus auch der Schluß des Textes fehlt, den Sebastian Brock in seiner Übersetzung mit der Begründung ausläßt: »The final exordium (pp. 168*-171*), addressed to Sabrisho', adds nothing of substance«[69], kann nur durch die Einsicht in die Handschriften geklärt werden. Keiner der Kataloge weist aber auf einen solchen Textabbruch hin.

Die von der Hs. Mosul 26 unabhängigen Hss. Urmia 140 und 218 geben noch ein Rätsel auf. Nach dem Katalog ist in Nr. 140 das Werk in zehn und neun (oder neunzehn?) Mēmrē eingeteilt (ܥܣܪ ܘܬܫܥ ܡܐܡܪ̈ܐ ܕܗܘ ܣܦܪܐ ܘ ܬܫܥ), also nicht in neun und sechs wie in den anderen Handschriften; Hs. 218 hat dieselbe Einteilung (s. deren oben zitierte Beschreibung). Der Text ist aber nicht länger, denn für Nr. 140 wird noch angegeben, daß das Werk von der Schöpfung bis in die islamische Zeit reicht, bis zur Herrschaft des 'Abdarraḥmān im Westen und des Muḫtār im Osten. Gemeint ist damit offenbar die Stelle im 15. (letzten) Mēmrā: »Die Westlichen aber hatten einen General namens 'Abdarraḥmān bar Zāyāt, die Östlichen einen anderen und sein Name war Muḫtār.«[70] Ob Rabban Yaunān bei der Anfertigung der Hs. Mosul 26 die Einteilung veränderte, oder die Schreiber der Hs. Urmia 218 dies taten, wissen wir nicht.

68 Die Hs. St. Petersburg 41 enthält am Schluß, nach dem Kolophon, auf fol. 221-232 noch eine 'Onīṯā, die nach dem Inhalt wohl ursprünglich dazugehört. In den anderen Abschriften scheint sie zu fehlen. Für Mosul 26 läßt sich keine Aussage machen.

69 North Mesopotamia in the Late Seventh Century. Book XV of John Bar Penkāyē's Rīš Mellē, in: Studies in Syriac Christianity, 1992, 74.

70 S. 155*f. der Ausgabe und S. 183* der Übersetzung; Übersetzung Brock aaO 64.

Shabo Talay

Neue syrische Grabinschriften aus Qasrōk (Nordostsyrien) aus dem Jahre 327-330 H.

1. Einführung

Der syrische Teil Mesopotamiens, die Ǧazīre, insbesondere die Provinz Ḥasake, war schon in vorchristlicher Zeit eine relativ dicht besiedelte Region, was Dutzende von Kulturhügeln bezeugen. Spätestens im zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung erreichte auch die christliche Botschaft diese Gegend, in der für das frühe Christentum bedeutende Zentren entstanden. Zeugnisse, die christliches Leben außerhalb der bekannten Hauptorte – Reš'aina, Nisibis, Šiggāra und Circesium, die allesamt an den Außengrenzen der genannten Region liegen, – belegen, sind allerdings rar. So gibt es aus den abseits der Hauptrouten und Flußtäler gelegenen Gebieten der Provinz Ḥasake heute noch fast keine archäologischen Fundstätten, die syrisch-christliche Siedlungen aufweisen. Neben dem Fundort Tall Tunaynir[1], südlich von Ḥasake am Khabur-Fluß, wo syrische Inschriften und christliche Kultbauten ausgegraben wurden, sind nur noch diese Inschriften, die im Folgenden vorgestellt werden, ein Zeugnis für die Besiedlung dieser Gegend durch syrische Christen in islamischer Zeit.

Fundort

Qasrōk ist ein kleines Dorf, in dem heute knapp 30 christliche und 5 muslimische Familien leben. Es liegt 54 km südöstlich von Qamišli in der Provinz Ḥasake (Nordostsyrien). Die heutigen christlichen Bewohner stammen mit Ausnahme von zwei Familien aus Midin, alle ursprünglich aus dem Dorf Iḥwo im Ṭur ʿAbdin[2] und haben erst in den 40er Jahren von Qaḥṭānīya[3] aus Qasrōk be-

1 Ein detaillierter Grabungsbericht befindet sich auf der Website von M. Fuller: www.stlcc.cc.mo.us/fv/tuneinir. Bei den Kultbauten handelt es sich um eine syrische Kirche und ein Kloster, die zahlreiche liturgische Geräte enthielten.

2 Siehe Anschütz 85, S. 79 (Iḥwo) und 83 f. (Midin).

3 So die heutige offizielle Bezeichnung der Stadt. Bei den Turoyo-Sprechern heißt die Stadt *Qawre-ḥewore*, bei den Kurden *Tirba-spiyya* und bei den Arabern *Qubūr-il-bīḍ*. Übersetzt bedeuten alle drei Begriffe »(die) weiße(n) Gräber«.

siedelt. Die Muslime (ihre Kinder sprechen alle auch Turoyo) sind zunächst als Feldarbeiter der Christen ins Dorf gekommen und haben sich hier niedergelassen.

In nächster Nachbarschaft des Dorfes in südlicher Richtung befindet sich ein Kulturhügel. Von diesem Hügel soll auch der Name des Dorfes, Qasrōk (Turoyo: Kleines Schloß), hergeleitet worden sein. Man habe auf dem Haupthügel ein Schloß bzw. das Fundament oder Spuren eines Schlosses entdeckt, heißt es als Erklärung im Dorf. Auf dem Nebenhügel (Nekropole?) war ein Heiligtum vermutet worden, weshalb dort im Jahre 1997 eine kleine Kapelle gebaut wurde, die dem Heiligen Simeon der Oliven (Mar Šemʿūn d-Zayte) geweiht ist. Bis dahin hatte man dort drei Steine, auf denen das typische Qasrōk-Kreuz zu sehen war, aufgestellt, die man im Dorf gefunden hatte, wo die Dorfbewohner, insbesondere die Frauen, immer wieder beteten und Kerzen anzündeten. Das Dorf hatte zuvor weder eine Kirche noch irgend einen Gebetsraum. Den Gottesdienst besuchten die Dorfbewohner in Qaḥṭānīya, wo eine große Gemeinde syrisch-orthodoxer Christen lebt. Auch nach dem Bau der Kapelle finden hier nur sporadisch Gottesdienste statt, immer noch fahren die Gläubigen sonntags zum Beten in die Stadt.

Inschriftensteine

Die Steine, auf denen die Inschriften eingraviert sind, sind fast durchgehend Basaltblöcke, die zum Teil erst im Frühjahr 1997 ausgegraben wurden.[4] Schon Mitte der achtziger Jahre sollen zwei der Inschriften beim Pflügen auf einem Feld 300 bis 400 m nordöstlich des Dorfes entdeckt worden sein. Im Sommer 1991 konnte ich vier von ihnen in situ besichtigen und drei von ihnen fotografieren (Nr. 2, 8 und 9). Damals hatte mich ein Bekannter[5] auf den »Friedhof« aufmerksam gemacht. An der Stelle der Inschriften vermutete man einen Friedhof. Bearbeitet wurden diese Inschriften nicht[6]. Nur in einem Satz erwähnt der

4 Eine geordnete Grabung fand leider nicht statt. Nur die bei der Feldarbeit und beim Bau der Kirche zufällig freigelegten Grabsteine sind heute im Hof der Kapelle zu besichtigen. Auch nachdem der Inschriftenfund in Syrien weithin bekannt wurde, hat sich kein Archäologe für den Ort interessiert. Dabei gäbe es sicherlich nicht nur auf dem »Friedhofsfeld« sondern auch am Haupthügel vieles Interessante ans Licht zu bringen.

5 Herr Išōʿ Ṣawme hat mich während eines Besuchs im Sommer 1991 auf die Inschriften aufmerksam gemacht und sie mit mir besichtigt. Ihm und Herrn ʿAbdulmasīḥ Ḥanna, der mir beim Ausmessen und Fotografieren half, danke ich für die geleistete Unterstützung herzlich.

6 Der Bekannte teilte mir auch noch mit, daß schon Niederländer diese Steine besichtigt hätten. Auf den von mir fotografierten Steinen war auch schon Kalk gestreut worden und es schien, daß sie jemand fotografiert hatte. Aus diesem Grund habe ich damals angenommen, daß eine Publikation bevorstehe, jedoch bin ich bis jetzt keiner Bearbeitung dieser Inschriften in der Literatur begegnet. Eine Veröffentlichung sämtlicher syrischer Inschriften im Rahmen eines internationalen Projektes haben A. Desreumaux und A. Palmer geplant. Siehe dazu: A. Desreumaux und A. Palmer 1994.

Bischof der syrisch-orthodoxen Kirche des Erzbistums Ḥasake, Eustathaos Matta Roham, die Inschrift 9 in einem Beitrag für die Zeitschrift des Patriarchats, in dem er die Weihe der neugebauten Kirche beschreibt und die Bedeutung von Qasrōk anhand des Datums auf dieser Inschrift hervorhebt[7].

Als im Frühjahr 1997 die neue Kapelle gebaut wurde, hat man insgesamt 11 Basaltsteine mit Inschriften und/oder Kreuzen in den Hof der neu gebauten Kapelle verlegt. Dort wurden sie in einer Reihe aufgestellt. Unter den Steinen befindet sich auch ein Becken (Taufbecken?) von etwa h80 x b50 x t60 cm. Auf einem der Steine (Abb. 1) ist nur ein Kreuz in der Mitte eingraviert und auf einem anderen (Abb. 2) ist zusätzlich ein Rest von *n-p-š-ḥ* »seine/ihre Seele« zu sehen.

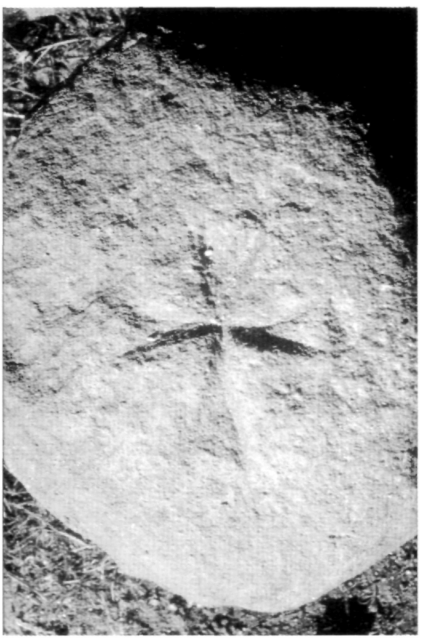


Abb. 1

Die Inschrift 2, die ich im Jahre 1991 fotografiert hatte, ist nicht mehr unter den hier aufgestellten[8]. Die anderen 11 Steine, – die genauen Fundstellen inner-

7 Patriarchal Journal of the Syrian Orthodox Church of Antioch 35, September – November 1997 (167/168/169) S. 618-620.

8 Anscheinend soll sie der Metropolit der syrisch-orthodoxen Kirche, Mar Eustathaos Matta Roham, nach Ḥasake transportiert haben, um sie im neugebauten Marienkloster in Tall Wardiyyāt, nördlich von Ḥasake, aufzustellen. Trotz mehrmaliger Aufenthalte in der Region, konnte ich allerdings diesen angeblich vom Bischof abtransportierten Stein nicht besichtigen. Im Herbst 1999 versicherte mir zuletzt der Bischof aber, daß »sein« Steinquader keine Inschrift aufweist, sondern nur ein Kreuz. Es besteht aber auch die Möglichkeit, daß der fehlende Inschriftenstein vorher schon von anderen mitgenommen oder in eine Mauer eingebaut wurde. Denn die Steine lagen durcheinander auf dem Feld, bevor sie im Hof der Kapelle aufgestellt wurden



Abb. 2

halb des Dorfes sind mir nicht bekannt, jedoch mindestens vier von ihnen stammen aus dem oben erwähnten Feld, – sind ungeschützt im Hof der Kapelle. Sie sind der Witterung ausgesetzt und werden in wenigen Jahren nicht mehr lesbar sein.

Die Schrift stellt generell eine vereinfachte Form der Estrangela dar. Nur Q1 ist in einer Kursive geschrieben und unterscheidet sich somit von den anderen.

Zur Transkription

Lange vor dem 10 Jh. n. Chr. hatten sich die beiden Varianten des Syrischen (Ost- und Westsyrisch) herausgebildet und wurden von den beiden syrischen Kirchen jeweils als Liturgiesprache gepflegt. In der Regel wird der Tigris als Sprachgrenze angenommen, auch wenn die syrischen Kirchen jeweils Anhänger auf der anderen Seite der Grenze hatten. Für Qasrōk gibt es Anhaltspunkte, daß es kirchenpolitisch der ostsyrischen Kirche angehörte. Allerdings war die gesprochene Sprache in dieser Region und Epoche mit großer Wahrscheinlichkeit dem neuaramäischen Typ des Turoyo zuzuordnen. Trotzdem werden die Texte nach der üblichen aramaistischen Tradition transkribiert. Die wahrscheinlich westsyrische Lesart wird in runden Klammern ergänzt.

2. Die Inschriften

Q1 (Abb. 3) (M.: 66×43 cm)





Text:

1. s-r-k-s b-r
2. g-y-w-r-g-y
3. m-r-n n-n-y-ḥ n-p-š-h
4. ʿ-m k-ʾ-n-ʾ
5. b-p-r-d-y-s-ʾ

Übersetzung:

(1) Sarkis Sohn (2) des Giwargi.
(3) Unser Herr möge Ruhe geben seiner Seele
(4) zusammen mit den Gerechten (5) im Paradies.

Anmerkungen:

Die einzelnen Zeilen sind um ein Kreuz, das sich in der Mitte befindet, in quadratischer Form angeordnet, wobei Zeile 3 und 4 zusammen auf einer Seite stehen.

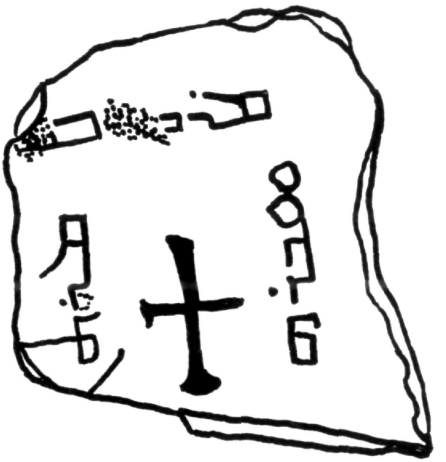
In den Inschriften aus dem Ṭur ʿAbdin (im folgenden: TA) wird *Sarkis* mit /g/ anstelle des /k/ und die letzte Silbe mit dem Vokalbuchstaben /y/, *srgys* geschrie-

ben[9]. Die heute übliche Aussprache im TA lautet: *Sárkıs*, dagegen in Syrien (Qamišli): *Sarkīs*.

Giwargi ist im TA als Name eines syr.-orth. Patriarchen aus dem 8. Jh. belegt[10]. Dort (Inschrift B. 9) steht anstelle des ersten /y/ ein /'/, *gē (gī)* wird also mit Hilfe von /g'/ ausgedrückt. Die in Qasrōk übliche Wunschformel »(Unser Herr) möge seiner Seele im Paradies Ruhe geben« ist hier mit *ʿam kēnē (kīnē)* »zusammen mit den Gerechten«, erweitert, was nur in dieser Inschrift belegt ist.

Q2 (Abb. 4) (M.: ?)





Text:

1. m-r-w -[...] [b/q]
2. m-[r]-t-n
3. s-b-r-h

Übersetzung:

Mar(on) ... unsere Herrin Sabre

Anmerkungen:

Die drei Zeilen der Inschrift stehen in U-Form um ein typisches Q-Kreuz. Eine Seite des Steines ist abgebrochen. Es ist möglich, daß sich auch auf der ab-

9 Palmer 89, Inschrift B.3, Z. 10 und 16.
10 Palmer 89, Inschriften B.9, Z. 3 und A.6, Z. 6.

gebrochenen Seite noch eine Text-Zeile befand, jedenfalls ist das Kreuz nicht mittig.

Die Lesung der ersten Zeile ist nicht sicher. Zu Beginn könnte *Mār(ōn)* stehen, ein männlicher Personenname, der auch im TA belegt ist[11]. Der erste Buchstabe des zweiten Wortes kann sowohl /b/ als auch /q/ sein, der zweite kann kein /r/ sein, da der Basisstrich durchgehend ist, weshalb hier auch kein *bar* »Sohn von« stehen kann, was naheliegend wäre[12].

Bei *mārtan (mōrtan)* »unsere Herrin« (Z. 2) sind die Buchstaben weitgehend eindeutig lesbar, nur das /r/ könnte auch als /w/ gelesen werden, was *mawtan* »unser Tod« ergeben würde. Beide Wörter sind nur schwer auf einer Grabinschrift zu erwarten. Bei »*mārtan*« könnte es sich eventuell um eine Dorfvorsteherin bzw. um die Witwe eines Notablen aus dem Dorf handeln. Dies würde aber voraussetzen, daß Q eine größere Ortschaft war.

Das letzte Wort ist eindeutig als »*sbrh*« zu lesen, was sowohl als Personenname mit /h/ als Vokalbuchstaben für auslautendes /ē/, *sabrē*[13], aber auch als das Substantiv *saḇrā* + Suffix 3. sg. m. *ē(h)* f. *ā(h)* »seine/ihre Hoffnung« gedeutet werden kann. Der Name »*Sabrah*« findet sich auch in Tall Tunaynir auf einem Stempelabdruck, der in Area 9 im Baptisterium entdeckt wurde. Dort wird er als männlicher Personenname gedeutet[14].

11 Palmer 89, Inschrift A, Z. 6.

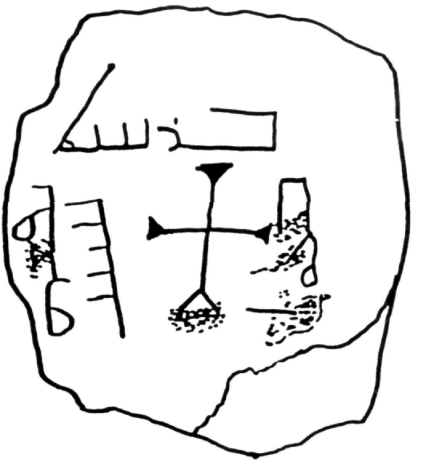
12 Wenn dies doch der Fall wäre, würde ich die Inschrift wie folgt lesen: *Mārōn bar mārtan (mōrtan) Sabre* »*Marōn*, Sohn unserer Herrin *Sabre*«.

13 Bei den syrischen Christen kommt der Name auch heute, jedoch velarisiert als *Ṣabre* vor. Meistens ist er aber ein weiblicher Vorname.

14 Fuller 98, S. 73. Das /h/ im Auslaut steht in der Regel für /e/ nicht fur /a/, – dafür wird /Ālaph/ herangezogen, – weshalb der Name »*Sabrah*« bei Fuller als »*Sabre*« gelesen werden sollte.

Q3 (Abb. 5) (M.: 65 × 60 cm)





Text:

1. b-[ʿ]-w-[ʾ]
2. b-r ḥ-n-ʾ
3. n-p-š-h
4. n-n-y-ḥ

Übersetzung:

b/ʿ/wʾ, Sohn des Ḥanna.
Seiner Seele möge (unser Herr) Ruhe geben.

Anmerkungen:

Die Anordnung der einzelnen Zeilen ist genauso wie bei Q2 in U-Form um ein Kreuz.

Der erste Name *bʿwʾ* ist nicht klar, auch wenn die einzelnen Buchstaben klar zu sein scheinen. Der Name könnte neben *baʿwā (baʿwō)* auch als *balwā (balwō)* gelesen werden, beide sind aber sonst nicht belegt. Der erste Buchstabe könnte auch ein /q/ sein, aber das würde ebenfalls keinen Sinn ergeben. Den zweiten Namen *Ḥnʾ* lese ich als *Ḥanna*, es könnte auch als *Ḥano* (mit kurzem /a/ in offener Silbe und /o/ im Auslaut), wie im heutigen TA üblich, gelesen werden. Der Name *Ḥanna* kann als eine Kurzform vom Namen des Evangelisten *Yuḥannān* angesehen bzw. etymologisch auf den schon in Hatra

und Umgebung[15] bezeugten männlichen Personenname *Ḥannā* (mit dem arabischen hypokoristischen Suffix *-ā*) zurückgeführt werden.

Die Wunschformel ist hier in ihrer Kurzform, für die Übersetzung muß deshalb *māran (mōran)* »unser Herr« ergänzt werden.

Q4 (Abb. 6) (M.: ?)





Text:

1. s-b-r-y-š-w-ʿ
2. b-r h-b-y-l
3. m-r-n n-n-y-ḥ
4. n-p-š-h
5. b-p-r-d-y-s-ʾ

Übersetzung:

(1) Saḇrīšōʿ, (2) Sohn des Hāḇīl.
(3) Unser Herr möge Ruhe geben
(4) seiner Seele (5) im Paradies.

Anmerkungen:

Die Inschrift besteht aus fünf Zeilen, die um eine freie Fläche in der Mitte quadratisch angeordnet sind. Wie alle anderen Inschriften von Q müßte auf dieser freien Fläche ein Kreuz stehen. Warum dies aber nicht der Fall ist, kann nicht mit

15 Beyer 98, S. 159 (A17a, Z. 3).

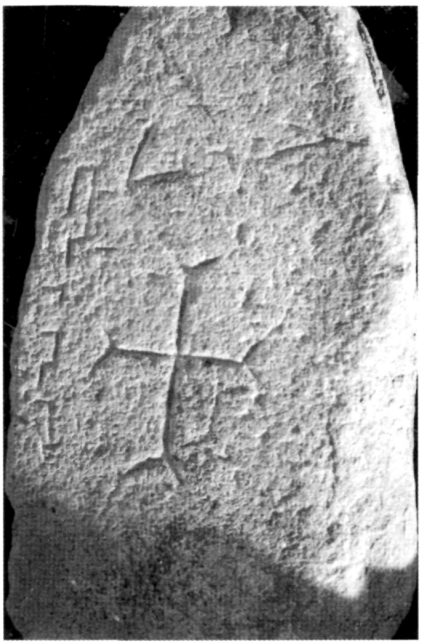
Bestimmtheit erklärt werden. Jedenfalls ist diese die einzige Inschrift ohne Kreuz.

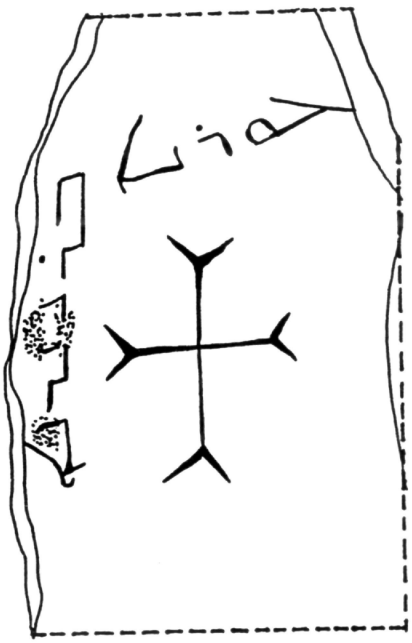
Die Buchstaben sind alle deutlich erkennbar, so daß die Lesung eindeutig ist.

Die Namen /sbryšwʿ/ *Saḇrīšōʿ* und /hbyl/ *Hāḇīl (Hōbīl)* sind bei den syrischen Christen geläufige Namen. Der Name Saḇrīšōʿ ist insbesondere bei den Ostsyrern häufig, mehrere Katholikoi der apostolischen Kirche des Ostens trugen diesen Namen, dagegen ist er bei den Westsyrern eher unüblich.

Die übliche Wunschformel wird hier mit *b-pardaysā (b-pārdaysō)* »im Paradies« ergänzt.

Q5 (Abb. 7) (M.: 52×28 cm)





Text:

1. g-w-r-y-ʾ
2. b-r [q]-r-[y]-ʾ

Übersetzung:

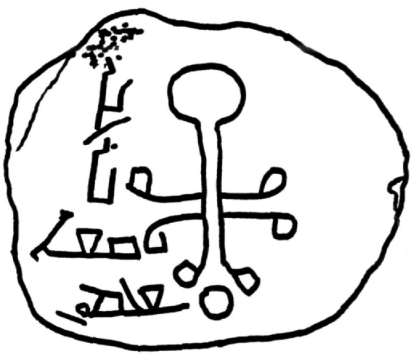
Gawrīye der Sohn des Quryā (Quryō).

Anmerkungen:

Der Name /gwry'/ könnte auch als *Guryā*[16] *(Guryō)* gelesen werden, jedoch plädiere ich für den im TA weit verbreiteten Namen *Gawrīye* (< *Gaḇri'ēl). Die Schreibung des /b/ mit /w/ würde das Phonem w < *b belegen. Aus den zwei Allophonen der BGDKFT-Konsonanten waren im 10. Jh. mit Sicherheit schon selbständige Phoneme entstanden. Beim zweiten Namen könnte der 1. Buchstabe auch *Semkath* bzw. *Hē* und der 3. Buchstabe *Nūn*, vielleicht auch ein *Pē* sein. Ich möchte ihn jedoch als *Quryā (Quryō)*, eine hypokoristische Form des Namens *Quryaqos* (Kyriakos), lesen. Zwar müßte *Quryā* korrekt mit /w/ also /*qwry'*/ geschrieben werden, aber in der Volkssprache waren eventuell schon damals die beiden Kurzvokale /u/ und /i/ (wie in den meisten Dialekten des heutigen Turoyo) zu einem mittleren /ə/ zusammengefallen. Demnach sollte der Name nicht als *Quryā (Quryō)*, sondern als *Qəryā (Qəryō)* transkribiert werden.

Q6 (Abb. 8) (M.: 40×49 cm)





Text:

1. q-š-'
2. š-l-m-w-n
3. b-r g-b-r-[']

Übersetzung:

Priester Šlēmōn, Sohn des Gabro.

16 *Guryā* taucht nur als Name eines Märtyrers zu Beginn des 4. Jhs. n. Chr. in der Stadt Edessa auf (siehe Segal 1970, S. 83-4, 86). Ansonsten ist *Guryā* als Personenname nicht belegt.

Anmerkungen:

Auf dem Stein steht zentral das Kreuz. Der Text befindet sich seitlich neben dem Kreuz, die Zeilen 1 und 2 sind waagerecht und Zeile 3 ist senkrecht angeordnet.

Priester heißt in diesen Inschriften mit einer Ausnahme (s. Q9, Z. 12) durchgehend /qš'/. Diese Form kommt häufig auch in den Inschriften aus dem TA[17] vor. Meines Erachtens stellt diese Form das dialektale Pendant zum syrischen / qšyš'/ dar. Denn in allen christlichen neuostaramäischen Dialekten heißt der Priester *qāšo* bzw. *qāša*[18].

Die beiden letzten Buchstaben des Namens *Šlēmōn* /w-n/ sind so eng und klein geschrieben, daß sie nur schwer zu lesen sind, eine andere Lesung kommt jedoch nicht in Frage. *Šlēmōn* (Salomon) ist ein häufiger Name bei den syrischen Christen.

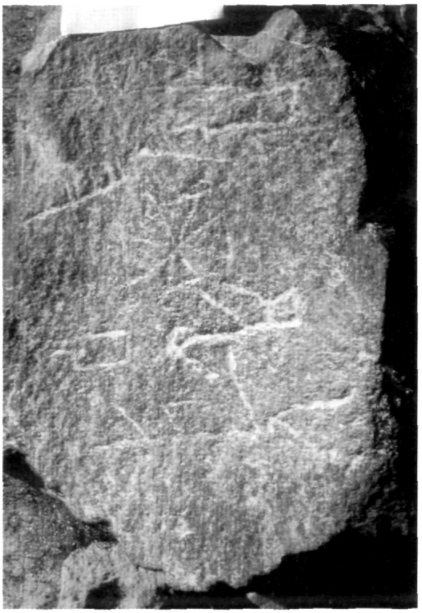
Der letzte Buchstabe in Zeile 3 ist nicht zu erkennen. Durch die Ergänzung von /'/ bzw. /w/ kann der im TA weit verbreitete Name *Gabro*, der eine hypokoristische Form des Namens Gabriel darstellt, gelesen werden. Es besteht auch die Möglichkeit, daß es sich hierbei um eine weitere Kurzform des Namens Gabriel handelt, die auf /y/ auslautet und deshalb ein /y/ ergänzt werden müßte, also /gbry/, was *Gabre* oder *Gabri* gelautet haben könnte[19].

17 Siehe Palmer 89.

18 Die ursprüngliche Bedeutung »alt« ist heute nur noch im Turoyo-Dialekt von Bequsyone als *qaššo* »Großvater« erhalten.

19 Im TA ist der Name als *Gawre* und *Gawri* geläufig, mit /b/ ist er mir dagegen nicht bekannt.

Q7 (Abb. 9) (M.: 70×52 cm)





Text:

1. l-n-p-š-h
2. m-r-n n-n-y-ḥ
3. m-l-k b-r
4. ʾ-l-y-š-ʿ

Übersetzung:

(1) Seiner Seele (2) möge unser Herr Ruhe geben.
(3) Malak, Sohn (4) des Elīšaʿ.

Anmerkungen:

Auch hier befindet sich auf der Mitte des Steins das übliche Kreuz. Jedoch ist der Text nicht quadratisch um das Kreuz, sondern waagerecht darüber und darunter angelegt.

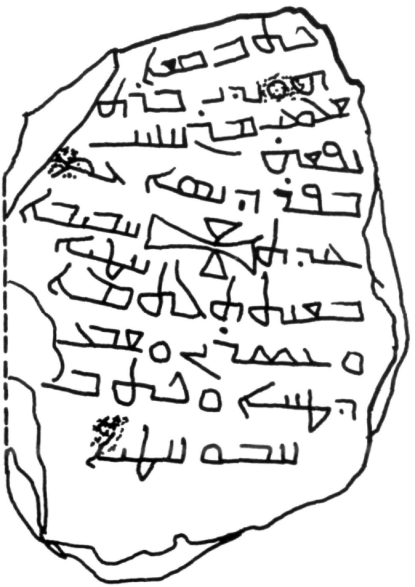
Die Wunschformel unterscheidet sich nur dahingehend von den vorhergehenden Inschriften, daß sie hier mit dem Objekt (*napšā*) beginnt, das die Nota accusativi /l-/ trägt. Offenbar spielte die Reihenfolge bzw. die Anordnung der einzelnen Wörter keine Rolle.

Die Namen sind eindeutig. /mlk/ ist *Malak* (beide Vokale sind kurz) zu lesen.

Dieser Name kann aus dem arabischen *malik* »König« hergeleitet werden. *Malak* ist heute ein häufiger Name bei den Christen aus dem TA.

Q8 (Abb. 10) (M.: 88×56 cm)





Text:

1. k-t-b q-š-’
2. h-w-y-d-y b-r-t
3. š-l-m-y m-r-n n-n-y-ḥ
4. n-p-š-h b-p-r-d-y-s-’ ʿ-m
5. ḥ-b-y-b-’
6. ḥ-ṭ-y-’
7. ʿ-n-d-t b-š-n-t t-l-t-m-’
8. w-ʿ-s-r-y-n w-š-b-ʿ
9. d-ṭ-y-y-’ w-k-t-b
10. ḥ-b-w ḥ-ṭ-y-’

Übersetzung:

(1) Geschrieben hat Priester …
(2) Huwayda, Tochter
(3) des Šalmay. Unser Herr möge

(4) ihrer Seele zusammen mit
(5) Ḥabībo[20], dem Sünder,
(4) im Paradies (3) Ruhe geben.
(7) Sie verstarb im Jahre dreihundert
(8) und siebenundzwanzig nach der
(9) Hiğra. Geschrieben hat,
(10) Ḥabbū der Sünder.

Anmerkungen:

In dieser Inschrift taucht zweimal *kṯaḇ* »geschrieben hat« auf, so in Z. 1, wo nur der Titel des Schreibers, nämlich *qaššā (qāšo)* »Priester« steht, ohne seinen Namen zu nennen, der aber beim zweiten Mal, am Ende der Inschrift, erwähnt wird. Der Zusatz *ḥaṭṭāyā (ḥāṭōyo)* »Sünder« in Z. 6 erlaubt die Deutung, daß es sich bei *Ḥabbū*, Z. 10, (wahrscheinlicher: *Ḥabo*) der die Inschrift geschrieben hat, um den in der ersten Zeile erwähnten Priester handelt.

Die Inschrift ist einer Frau gewidmet,[21] deren Name */hwydy/*, wohl *Huwaydā*, – ein gängiger arabischer weiblicher Name, – lautete. Das letzte *yōḏ* steht analog zu der arabischen Schreibweise für *Alif maqṣūra*.

Der Name des Vaters *Šalmay*[22] (Z. 3) geht auf den alten Gottesnamen *Šalmān* zurück und ist als Personenname auch in Hatra[23] als *Šalmān* und *Šalmā* belegt.

Der Zusatz bei der Wunschformel »zusammen mit *Ḥabībo*, dem Sünder«, erlaubt den Schluß, daß es sich bei der Toten um die Witwe des hier genannten *Ḥabībo* handelt. Die Inschrift wurde von dem diensthabenden Priester geschrieben, der wiederum analog zu Q9 (s. u.) der Sohn oder das Enkelkind der Verstorbenen sein kann. Näheres zu den Namen *Ḥbw* und *Ḥbyḇ'* siehe unter Q9.

Die Wichtigkeit dieser Inschrift ist mit darin begründet, daß sie datiert ist: Z. 7 ff. *tlaṯmā w-ʿesrīn wa-šḇaʿ d-ṯayyāye* »(sie verstarb im Jahre) 327 nach der Hiğra[24], d. h. 939 n. Chr.« Datiert ist in Qasrōk nur noch die Inschrift Q9 (s. u.). Die nach Palmer (89, S. 74 f.). älteste nach islamischer Zeitrechnung datierte syrische Inschrift ist die Inschrift A. 11 aus dem Jahre 320 H/932 n. Chr. aus Zāz im

20 Das auslautende /o/ steht hier nicht für die westsyrische Aussprache der Emphatikusendung/ā/, es stellt vielmehr ein hypokoristisches Suffix dar, das in Hatra mit /w/ geschrieben wird und nach Beyer (98) arabischen Ursprungs ist.

21 »Feminin« sind folgende Formen: *baṯ* (Z. 2) »Tochter von«, *napšāh* (Z. 4) mit einem Punkt über dem *Hē* (= Suffix 3. sg. f.) und die Perfektform 3. sg. f. *ʿendaṯ* (Z. 7) »sie verstarb«.

22 Der heute im Ṭur ʿAbdin zwar nicht haufige, aber gelaufige Name *Čalma* bzw. *Čalme* geht sehr wahrscheinlich auch auf diesen Namen zuruck. Die Entwicklung von syrischem *š* > *č* ist auch anderswo belegt, so in syrisch *šupnıntā* (P. Smith, S. 567) zu *čaplınto* »Turteltaube« im Turoyo.

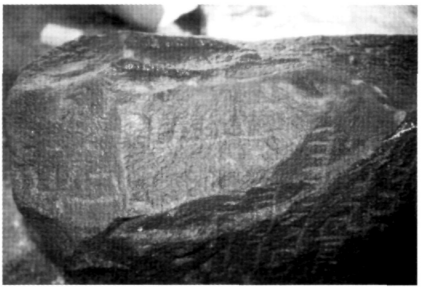
23 Beyer 98, H. 18,2 und H. 95; 130; 235,2; 315,2.

24 Umrechnung nach Gunter Barthel und Kristina Stoch (Hrsg.): *Lexıkon Arabısche Welt.* S 319 (Kalender), für Q8: 327 A. H. – (327/33) + 622 = 939 n. Chr. und für Q9: 330 A. H. – (330/33) + 622 = 942 n. Chr.

TA. Damit gehören die hier veröffentlichten Inschriften zu den ältesten nach der Hiğra datierten syrischen Inschriften überhaupt[25].

/m'/ (Z. 7 und auch Q9 Z. 8) »hundert« für /m"/ ist weit verbreitet und bedarf keiner weiteren Erklärung.

Q9 (Abb. 11, 12) (M.: 70×50 cm)









25 Eine weitere nach der Hiğra datierte Inschrift ist A. 13 (Palmer 89, S. 77 f.) aus dem Jahre 350H./961 n. Chr. in Mardın. Die meisten syrischen Inschriften wurden bis ins 20. Jh. nach der seleukidischen Zeitrechnung (*d-yawnāyē*) datiert.

Q9 (Abb. 13) (M.: 32×48 cm)





Text:
(oben)
1. b-[l]-s-[b]-ʾ
2. b-ʾ b-r

(Hauptbereich)
3. ḥ-b-y b-r
4. ḥ-b-y-b-ʾ m-r-n
5. n-n-y-ḥ n-p-š-h b-p-r-d-y-s-ʾ
6. ʿ-w-n-d-n-h d-ʿ-d-ʾ m-n-n
7. b-š-n-t
8. t-l-t-m-ʾ
9. w-t-l-t-y-n
10. d-ṭ-y-y-ʾ

(an der Seite)
11. k-t-b k-t-b-ʾ h-n-ʾ
12. ḥ-b-y-b q-š-y-š-ʾ b-r-ʾ.
13. d-y-l-h w-š-l-m

Übersetzung:
(1) BLS. (2) BA, Sohn des
(3) Ḥabbī, Sohn des (4) Ḥabībo. Unser Herr
(5) möge seiner Seele im Paradies Ruhe geben.
(6) Sein Tod, wodurch er von uns schied (war)
(7) im Jahre (8) dreihundert (9) und dreißig (10) nach der Hiğra.
(11) Diese Inschrift hat geschrieben (12) Priester Ḥabīb,
(13) sein (12) Sohn. Friede!

Anmerkungen:

Die Zeilen 1 und 2 scheinen nicht zu der Inschrift zu gehören. Sie könnten nachträglich angebracht worden sein. Der erste Name könnte *bensāḇā* oder (eher unwahrscheinlich) *belsāḇā* gelautet haben. Die ersten beiden Buchstaben in der Z. 2 sind der Rest des ersten Namens. Sie werden wiederholt, weil das /b'/ am Ende der ersten Zeile nicht eindeutig lesbar war oder sich der Schreiber schwer getan hat, /b/ und /'/ miteinander zu verbinden. Eine dritte Lesung des Namens wäre denkbar, und zwar /bysb'/ *Bēsāḇa* (von der Familie des *Sāḇa*). Dies müßte aber ein Familienname sein[26]. Die Zugehörigkeit des /bar/ Z. 2 ist nicht eindeutig zu erklären, eventuell ist es auf den nachfolgenden Namen zu beziehen.

Ḥabbī in Zeile 3 ist eine mögliche Koseform des Namens *Ḥabīb*[27]. Der Vater des Verstorbenen und auch sein Sohn tragen jeweils eine Variante des Namens / Ḥbb/, als *Ḥabībo*, der Vater, *Ḥabbī*, der hier Begrabene und als *Ḥabīb*, sein Sohn, der diese Inschrift geschrieben hat. Weitere Varianten des Namens sind in Q8 als *Ḥabbū* und *Ḥabībo* belegt[28]. Mit den gleichen Varianten begegnet uns der Name /Ḥbb/ schon in Hatra[29]. Unter dem Gesichtpunkt, daß alle Namensvarianten im TA (s.o. Fn. 28) mit einem kurzen /a/ in der ersten Silbe und der Aufgabe der Gemination (*bb > b) auftreten, könnten diese Namen auch hier wie folgt gelesen werden: *Ḥbyb'* als *Ḥabībo*, *Ḥbyb* als *Ḥabīb*, *Ḥbw* als *Ḥabo* (statt *Ḥabbū*) und *Ḥby* als *Ḥabe* (statt *Ḥabbī*).

Die Umschreibung für »er starb« mit *ʿundāneh da-ʿḏā menan (ʿundōneh da-ʿḏō menan)* »sein Tod, wodurch er von uns schied« ist mir in dieser Form sonst nicht bekannt.

Eine Besonderheit dieser Inschrift liegt darin, daß auch sie wie Q8 datiert ist. Als Datum in Z. 8-10 ist nach islamischer Zeitrechnung das Jahr 330, d.h. 942 n. Chr. (Umrechnung s. Fn. 24) angegeben. Drei Jahre liegen zwischen den beiden datierten Inschriften. Der Verfasser beider Inschriften ist ein Priester und trägt den Namen /Ḥbb/ einmal in der gehobenen offiziellen Form (*Ḥabīb*) und einmal in der im Volksmund üblichen hypokoristischen Form (*Ḥabo*). Vermutlich handelt es bei beiden um ein und dieselbe Person. Hier schreibt er auf den

26 Als Vorname ist Sāḇā im Namen des syrischen Heiligen Mār Sāḇā (Mōr Sōḇō) belegt.

27 Der Name *Ḥabīb* kann sowohl arabischen (als *Ḥabīb)* als auch aramäischen (als *Ḥabbīḇ*) Ursprungs sein.

28 Alle vier Varianten dieses Namens werden heute noch im TA (als *Ḥabīb*, *Ḥabībo*, Ḥabo, *Ḥabe*, jeweils mit kurzem /a/ in der ersten Silbe) gebraucht. Mir sind persönlich alle vier aus Midin bekannt.

29 Beyer 98, mit folgenden Varainten des Namens: Ḥbbw H. 408,8; ḤbA H. 153,1; Ḥby H. 411/b; Ḥbyb H. 221,3. Man könnte die Namen aus Hatra als Vorläufer der Q-Namen ansehen und zwar wie folgt: Ḥbbw (Ḥabībū) > Ḥbyb' (Ḥabībo); Ḥbyb (Ḥabīb) > Ḥbyb (Ḥabīb); Ḥb' (Ḥabbā) > Ḥbw (Ḥabo); Ḥby (Ḥabbay) > Ḥby (Ḥabe).

Grabstein für seinen Vater (*Ḥabe*), und dort (Q8) für seine Großmutter (*Ḥuwaydā*).

Bei der Familie /Habīb/ handelt es sich offensichtlich um eine »Priesterdynastie«, die in den syrischen Kirchen, zumal in ländlichen Gegenden, bis heute häufig anzutreffen ist.

3. Schlußbemerkung

In den meisten Inschriften ist die gleiche Wunschformel zu finden: *māran (mōran) nnīḥ napše(h)* »unser Herr möge seiner Seele Ruhe geben«. Interessant ist hier der durchgehende Gebrauch des Verbums */nwḥ* (Aphel)/, weil dieses Wort heute noch als Unterscheidungsmerkmal zwischen Ost- und Westsyrern gilt[30]. Im TA ist dieses Verb in ähnlicher Konstruktion nur in einer Inschrift im Kloster Mār Awgēn (Mōr Awgīn) aus dem Jahre 745 n. Chr. belegt[31]. Das Kloster war bekanntlich bis ins 11. Jh. in »nestorianischer« Hand. Dies kann neben dem Namen *Saḇrīšoʿ* (Q4, Z. 1) als Indiz für die Zugehörigkeit von Qasrōk zu der ostsyrischen Kirche gelten.

Nur zwei der Inschriften sind datiert und zeitlich genau einzuordnen. Aus welcher Zeit die anderen Inschriften stammen ist nicht genau zu ermitteln. Paleographisch könnte man einige der Inschriften, zumindest Q1 ins 12.-13. Jh. einordnen. Ähnliche Inschriften wurden nach Chwolson (1890/Voigt 1997) sogar für Mittelasien festgestellt, wo die Inschriften genauso angeordnet sind, wie diese hier[32].

Spätestens bei dem zweiten Mongolensturm Ende des 14. Anfang des 15. Jhs. wurde die ganze Ǧazīre entvölkert und auch die Bevölkerung von Qasrōk muß spätestens zu diesem Zeitpunkt, wie auch immer, diesen Ort verlassen haben. Die einzige Fluchtalternative war der Ṭur ʿAbdin.

30 »Gott habe ihn selig« wird bei den Westsyrern mit *Ālōho mḥāsēle* und bei den Ostsyrern *Ālāha mānixle* ausgedrückt.

31 Jarry 71, S. 236 (Inschrift 61)

32 Über die Schreibrichtung in syrischen Inschriften hat sich zuletzt Voigt (1997) geäußert und dort bezieht er sich hauptsächlich auf die nestorianischen Grabinschriften aus Semirjetschie.

Zitierte Literatur

Anschütz, H.: *Die syrischen Christen vom Tur Abdin. Eine altchristliche Bevölkerungsgruppe zwischen Beharrung, Stagnation und Auflösung.* Würzburg 1985.

Beyer, K.: *Die aramäischen Texte vom Toten Meer.* Göttingen 1984. Ergänzungsband. Göttingen 1994.

Beyer, K.: *Die aramäischen Inschriften aus Assur, Hatra und dem übrigen Obermesopotamien.* Göttingen 1998.

Desreumaux, Alain et Andrew Palmer: *Un projet international: Le recueil des inscriptions syriaques.* In: VI Symposium Syriacum 1992. (Orientalia Christiana Analecta 247) Roma 1994. S. 443-447.

Fuller, M. and Fuller, N.: *Archaeological Discoveries at Tell Tuneinir, Syria.* In: Journal of Assyrian Academic Studies 12,2 (1998) S. 69-82.

Fuller, M. and Fuller, N.: *A Medieval Church in Mesopotamia.* In: Biblical Archaeologist 57:1 (1994) 38-45.

Fuller, M. and Fuller, N.: *Continuuty and Change in the Syriac Population at Tell Tuneinir, Syria.* In: ARAM 6 (1994) S. 259-277.

Jarry, Jacques: *Inscriptions syriaques et arabes inédites du Tur 'Abdin.* In: Annales Islamologiques 10 (1971) pp. 207-250.

Jarry, Jacques: *Un écrivain syriaque inconnu du Tur 'Abdin.* In: Syria 52 (1975). S. 131-137.

Palmer, A.: *A Corpus of Inscriptions from Tur Abdin and Environs.* Oriens Christianus. Hefte für die Kunde des christlichen Orients 71 (1987). S. 53-139.

Palmer, A.: *The Epigraphic Diction of Tur Abdin and Environs* OrChr 72 (1988). S. 114-123

Palmer, A.: *The Syriac Letter-Forms of Tur Abdin and Environs.* OrChr 73 (1989) S. 68-89.

Palmer, A.: *Monk and Mason on the Tigris Frontier. The Early History of Tur Abdin.* Cambridge 1990.

Pognon, H.: *Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mesopotamie et de la region de Mossoul.* Paris 1907.

Segal, J. B.: *Edessa, The Blessed City.* Oxford, 1970,

Smith, Payne J (ed.): *A Compendious Syriac Dictionary.* Oxford 1957.

Voigt, R. *Das Vokalsystem des Syrischen nach Barhebraeus.* In: Oriens Christianus. Hefte für die Kunde des christlichen Orients. 81 (1997). S. 36-72.

Jason R. Zaborowski

Egyptian Christians Implicating Chalcedonians in the Arab Takeover of Egypt: The Arabic Apocalypse of Samuel of Qalamūn*

There are very few primary sources that help explain the roles Egyptian Christians played in the Arab takeover of Egypt (641). Scholars have had to extrapolate forward from trends leading up to the mid-seventh century, and backward from much later sources, usually written in Arabic – a language not indigenous to Egypt at the time of the conquests. In looking at Egyptian Christians prior to the 640s, scholars have drawn most of their guidance from a perceived singularity and solidarity within the Egyptian church. Therefore, the question of Egyptian Christian involvement in the Arab conquests has mostly been framed in terms of Coptic nationalism: whether such an allegiance motivated "Copts" to actively or passively reject Byzantine governance when offered the opportunity by invading Arabs. An historiography of the problem in modern Western sources would begin – as John Moorehead indicates[1] – with Gibbon's view that rejection of the Council of Chalcedon and the ensuing state persecution had galvanized "the mass of the Egyptian or Coptic nation."[2] As Gibbon interpreted it:

> [t]he conflict of zeal and persecution rekindled some sparks of their national spirit. They abjured, with a foreign heresy, the manners and language of the Greeks: every Melchite, in their eyes, was a stranger, every Jacobite a citizen ... the natives renounced all allegiance to the emperor; and his orders, at a distance from Alexandria, were obeyed only under the pressure of military force. ... The pusillanimous temper of the Egyptians could only hope for a change of masters ...[3]

* This essay is a fuller version of a paper presented at the *North American Patristics Society* Annual Meeting, May 23-25, 2002. This is dedicated to my teacher, David W. Johnson, S. J., upon his retirement from the Dept. of Semitic & Egyptian Languages & Literatures at the Catholic University of America.

1 John Moorehead, "The Monophysite Response to the Arab Invasions," *Byzantion* 51 (1981): 579-591.

2 Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, v. 5, ed. J. B. Bury (London: Methuen, 1898), 162.

3 Ibid.

As others have shown,[4] this theory has gained footing in much of the scholarly literature on the Arab conquest by filling the vacuum of primary sources and accomodating the prior stereotypes about Egypt in the Roman world.[5] Since the 1960s some scholars have found firmer ground in Alfred Butler's *Arab Conquest of Egypt* (1902), and especially A. H. M. Jones' article on nationalism and heresy, for fostering a new theory nourished by a few more sources and much more scepticism about the univocality of Egyptians and their alleged treason against the empire. This view, expressed by Jones, admits

> that the Egyptian church almost throughout its history maintained a remarkable solidarity, tenaciously supporting the doctrines of ... the patriarchs of Alexandria ... provided, of course, that these patriarchs were canonically elected and upheld the doctrines of their predecessors.[6]

But at the same time, this view recognizes that in the sources there "is no hint of any anti-imperial movement, much less any rebellion, during the period of close on two centuries that elapsed between the Council of Chalcedon and the Arab Conquest."[7]

This paper reinforces Jones' thesis by introducing the Arabic *Apocalypse of Samuel of Qalamūn* to the discussion of how Egyptian Christians reacted to the Arab conquest. The *Apocalypse of Samuel of Qalamūn* clearly rejects key Chalcedonian leaders, and even implicates them in the Arab conquest, yet it still espouses the ideal of Roman suzerainty in its eschatology. Even though the Arabic *Apocalypse of Samuel of Qalamūn* idealizes the Coptic language and mourns its disuse, it does not refer to the Egyptian Christians as "Copts," nor does it call them a "nation" *(al-'ummatu)*. And, although its narrator – Samuel of Qalamūn – comes to be celebrated by the whole Coptic Orthodox Church, he is (at least initially) representative of a localized group that splintered from the monastery of St. Makarius in Scetis, around the time of the conquest.

4 A. H. M. Jones, "Were Ancient Heresies National or Social Movements in Disguise?" *Journal of Theological Studies* 10 (1959): 280-298. See n. 1, p. 280. Ramsay MacMullen, "Nationalism in Roman Egypt," *Aegyptus* 44 (1964): 179-199. John Moorehead, *op. cit.*, p. 580, note 4. W. H. C Frend, "Nationalism as a Factor in Anti-Chalcedonian Feeling in Egypt," in *Studies in Church History*, ed. Stuart Mews 18 (Oxford: Blackwell, 1982): 21-38. See p. 23. Ewa Wipszycka, "Le nationalisme a-t-il existé dans l'Égypte byzantine?" *The Journal of Juristic Papyrology* 22 (1992): 83-128. She gives the title "l'interprétation nationaliste" to the widespread view of Egyptian history in terms of "la haine entre Grecs et Coptes." (83). She despairs that (even in the '90s) the "réaction aux thèses soutenues dans l'article polémique" of A. H. M. Jones, "a été pratiquement nulle." (83, 4; *cf.* 88 also).

5 For e.g., see Evagrius Scholasticus *Ecc Hist* 8.2 for his comments (written in the late sixth century) on the Alexandrian proclivity for mob, seditious behavior. For earlier characterization, see Cassius Dio LI.17.

6 A. H. M. Jones, "Were Ancient Heresies National or Social Movements in Disguise?", p. 289.

7 Ibid., p. 288.

The sources for Samuel of Qalamūn show that, up to the conquest and beyond, Egyptians themselves were divided along the lines of dispute over Chalcedon. From our best evidence it seems obvious that Egyptians did not react in any coordinated or unified way to the conquests. It is regional peculiarities and ambivalence toward the authorities, not anachronistic theories of nationalism, that should be the bases for understanding seventh-century Egyptian Christianity.

Samuel the Transitional Figure

The legacy of the Coptic saint, Ṣamawīl of Qalamūn (*c.* 597-695), is preserved in two texts: a Coptic *Life of Samuel* and an Arabic *Apocalypse of Samuel*, both written after the Arab conquest of Egypt.[8] The literature surrounding Samuel portrays him as a hero of non-Chalcedonian orthodoxy and a prophet foretelling the Arab invasion and decline in the use of Coptic language.[9] In these roles, Samuel stands at the crossroads of the Arab conquest, and his life would be a valuable window into the period – if we could reconstruct the historical Samuel. Unfortunately, the *Life* is strangely silent about the Arab conquest, while the *Apocalypse* purports to be a disciple's account of Samuel's prophecy to the monks at Qalamūn, and as such, it tells us almost nothing historically grounded about Samuel himself. Nonetheless, when taken in conjunction, the earlier Coptic *Life* and the later Arabic *Apocalypse* give us a bioscopic view of the conquests; there is undeniable continuity between the two texts, and the differences of outlook and attitude in the texts reflect a single community's adjustment to the transition from Byzantine to Arab governance.

There is still much to be done with the *Apocalypse of Samuel of Qalamūn*, and the several other Egyptian Christian Arabic apocalypses, in terms of locating their historical and literary contexts (many of these MSS are not yet

8 The *Life* exists in three editions (Coptic [Sahidic], Ethiopic, and Arabic). ***Life***: Anthony Alcock, ed. and trans., *The Life of Samuel of Kalamun by Isaac the Presbyter.* Warminster, England: Aris & Phillips, 1983. ***LifeEth***: F. M. Esteves Pereira, ed. and trans., *Vida do Abba Samuel do mosteiro do Kalamon.* Lisbon, 1894. ***LifeAr***: Anthony Alcock, "The Arabic Life of Anbā Samaw'īl of Qalamūn I," *Le Muséon* 109 (1996): 321-345, and Anthony Alcock, "The Arabic Life of Anbā Samaw'īl of Qalamūn II," *Le Muséon* 111 (1998): 377-404. The *Apocalypse* (***ASQ***) edited by J. Ziadeh, ed. and trans., "L'Apocalypse de Samuel, supérieur de deir-el-Qalamoun," *Revue de l'Orient Chrétien* 20 (1915-1917): 374-404.

9 See René Basset, ed., "Le Synaxaire arabe jacobite (Rédaction copte), II," *PO* 3 (1909): 245-545. Esp. pp. 405-408 (the 8th of Kihak) gives a synopsis of Samuel's life that is faithful to the *Life*, and it states in regards to the *Apocalypse*: "And this father spoke many exhortations *[mawāʿiẓan]* and treatises *[maqālāt]* and prophesied *[tanabbaʾa]* about the coming of this nation, which is the *muhājarīn*." (p. 408).

available in critical editions).[10] Jos van Lent's forthcoming dissertation on Egyptian Christian apocalypses in the Arabic milieu promises to address many of the interrelated historical problems of the texts, as well as offer some critical translations.[11] That comparative work should clear the way for some truly synthetic studies that reconstruct the history between all the texts. It is still not clear when *The Apocalypse of Samuel of Qalamūn* (*ASQ*) was written.[12] Yet, at least it is clear that the text preserves a particular monastic community's collective memory that depicts the Chalcedonian controversy, on the eve of the Arab Conquest, with their champion Samuel at center stage.

The Break With Scetis: The Coptic Life of Samuel

The Coptic *Life of Samuel of Kalamun (Life)* may have been written as late as the early ninth century, certainly to reinforce the non-Chalcedonian identity of the monks of Qalamūn (in southern Fayyum). According to the text, Isaac the Presbyter narrated the *Life* on Samuel's feast day, four generations after Samuel:

> our holy fathers, heard from their fathers who were before them, and they heard from their fathers, who were the disciples of that great one, Apa Samuel.[13]

10 See Francisco Javier Martinez, "The King of Rūm and the King of Ethiopia in Medieval Apocalyptic Texts from Egypt," in *Coptic Studies: Acts of the Third International Congress of Coptic Studies, Warsaw, 20-25 August, 1984*, ed. W. Godlewski (Warsaw: 1990): 247-259. Martinez identifies several manuscripts that warrant attention. A helpful description of such sources is in Robert G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw it: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (Princeton: Darwin Press, 1997), see esp. ch. 8, 257-335.

11 See J. van Lent, "Les apocalypses coptes de l'époque arabe. Quelques réflexions," in *Études coptes 5, Sixième journée d'études, Limoges 18-20 juin 1993, Septième journée d'études, Neuchâtel, 18-20 mai 1995, Cahiers de la bibliothèque copte 10*, ed. M. Rassart-Debergh. (Paris and Louvain, 1998): 181-195. Also, Jos van Lent, "An Unedited Copto-Arabic Apocalypse of Shenute from the Fourteenth Century: Prophecy and History," in *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit: Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses Münster, 20.-26. Juli 1996*, v. 2 (Wiesbaden: Reichert Verlag, 1999): 155-168. And, Jos van Lent, "The Nineteen Muslim Kings in Coptic Apocalypses," *Parole de l'Orient* 25 (2000): 643-693.

12 Martinez claims that the *ASQ*, "dated by Nau at the beginning of the eighth century, must have been written much later, for it deals with problems which only develop later on, and it betrays most clearly the influence, not only of PA [ps.-Athanasius], but also of PM [ps.-Methodius]." In Francisco Javier Martinez, "Eastern Christian Apocalyptic in the Early Muslim Period: Pseudo-Methodius and Pseudo Athanasius" (Ph. D. diss., The Catholic University of America, 1985), p. 267. For Nau's dating, see F. Nau, "Note sur l'Apocalypse de Samuel," *Revue de l'Orient Chrétien* 20 (1915-1917): 405-407. p. 405.

13 In *Life*, numbers refer to paragraphs, and Alcock's trans. page numbers. Unless otherwise stated, all translations are from Alcock. *Life*, 1, p. 74. For dating, see Alcock, *Life*, ix; see also vii for his hesitation in dating the MS to *c.* 893.

The time lapse between his death and the writing would have given time and occasion for Samuel's biography to be neatly codified. The *Life* is a religious explanation of the success of their monastic community, which they saw as resting on the orthodox (non-Chalcedonian) faith of their founder Samuel, upon their faithfulness to his instructions, and upon the aid of angels. While scholarship has rightfully focused on Scetis,[14] the *Life of Samuel* wants to draw our attention south to Qalamūn, where Samuel's community carried the tradition after being expelled from Scetis by the Chalcedonian "heretics."

According to the *Life*, Samuel was chosen by God to become an ascetic leader. From childhood under his Christian philanthropic parents, Samuel leads a life surrounded by angels and prophecies attesting to his chosenness for an enduring role in Egypt. The *Life* states that when his father tried to persuade Samuel to marry, an angel appeared and explained that

> Samuel will become a monk and a great one in the sight of God. The memory of his monkhood will remain for generations to come [ϣⲁⲛⲅⲉⲛⲉⲁ ⲉⲧⲛⲏⲩ]. The Lord God will bless him and he will have holy children and there will be holy anchorites [ⲛⲁⲛⲁⲭⲱⲣⲓⲧⲏⲥ ⲉⲩⲁⲁⲃ (sic)] among them, faithful in the sight of God, and there will be good shepherds [ⲛⲣⲉϥⲙⲟⲟⲛⲉ ⲕⲁⲗⲟⲥ] and hegumens [ⲉⲩⲕⲟⲩⲙⲉⲛⲟⲥ] among them.[15]

Typical of monastic hagiographies, the *Life* compares Samuel with St. Antony more than once, even stating that his ⲡⲟⲗⲏⲧⲓⲁ was "equal [ϣⲏϣ ⲙⲛ] to those of the great Antony,"[16] implying that his impact would carry a similar weight. Near the end of the *Life* an angel (commonplace throughout the text) hailed Samuel as a "judge [ⲁⲅⲱⲛⲟⲑⲉⲧⲏⲥ] and father of the monks."[17] The angel blessed him for having "built the tent of Abraham" and for having "laid down [his] life for [his] brothers." The angel further assured him that he would receive the inheritance of the ancient Israelite patriarchs, and that he would meet the saints whom he imitated (ⲧⲙ̄ⲧⲱⲛ [ⲧⲟⲛⲧⲛ]): Basil, Gregory, Severus, Antony, Macarius, Pachomius, and Shenute.[18]

The text means to establish these last four, in particular, as Samuel's spiritual forebears with whom he forms the next link in the chain of succession. In the

14 Van Cauwenbergh sumarizes Samuel of Qalamūn (in connection with Scetis) at length, and discusses the monasteries of Qalamūn, without the benefit of an edition of the *ASQ*. See Paul van Cauwenbergh, *Étude sur les moines d'Égypte depuis le concile de Chalcédoine (451) jusqu'à l'invasion arabe (640)* (Paris: Imprimerie nationale, 1914), 88-128. See also Meinardus for a description of the modern monastery of St. Samuel of Qalamūn: Otto Meinardus, *Christian Egypt: Ancient and Modern* (Cairo: Cahiers d'histoire égyptienne, 1965), ch. XXII, pp. 337-340. One important study of the Fayyum, and Samuel's place in Qalamūn is Nabia Abbott, *The Monasteries of the Fayyūm* (Chicago: University of Chicago Press, 1937).

15 *Life*, 3, p. 76.

16 *Life*, 1, p. 75. See also *Life*, 5, p. 78; 13, p. 87; 37, p. 111; and 41, p. 115.

17 *Life*, 41, p. 114.

18 *Life*, 41, pp. 114,5.

later Arabic *Apocalypse of Samuel of Qalamūn*, Samuel specifies the four saints with distinctively Egyptian statuses:

> The Great Antony *[al-ʿaẓīm]*, Apa Makarius, Abba Pachomius *['anbā]*, and Apa Shenoudah; those who by their prayers the land of Egypt was settled *[tastaʿmaru]*; those ones who set down for us the Canons and required them *['awjabūhā]* for the monks.[19]

The monastic figures are not only saints he emulates; there is also a geographical connection. Samuel's ascetic upbringing began on the way to Scetis and in the church of Apa Makarius. While in the abode of Makarian monasticism, Samuel is met by the Chalcedonian Patriarch, Cyrus "the lawless one [ⲡⲁⲣⲁⲛⲟⲙⲟⲥ]," also known as the Chaukianos (ϫⲁⲩⲕⲓⲁⲛⲟⲥ).[20] He is the famous Cyrus al-Muqawqas (r. *c.* 631-641) whom Butler identified as being both civil governor and Chalcedonian patriarch of Egypt under Heraclius (r. *c.* 610-641).[21] According to the *Life*, Cyrus was the enemy of orthodox (non-Chalcedonian) Christianity who came to issue "the Tome of Leo" among the monks and "elders" of Egypt.[22] In this context, the *Life* shows how Samuel preserves the "authentic" – non-Chalcedonian – lineage of the Egyptian monks by resisting the Chalcedonian heretics and ultimately leaving the Makarian monastery to refound the tradition in the Fayyum.

The *Life* recognizes the influence of the monks and elders of the Makarian monastery, in shaping the religious character of all of Egypt. Scetis is singled out as a center of Egyptian Christianity. Therefore, Cyrus al-Muqawqas sent

> a cruel *magistrianus* into the holy mountain of Scetis, his feet hastening to shed blood. He gave him the polluted Tome of Chalcedon [ⲡⲧⲟⲙⲟⲥ ⲉⲧϫⲁⲥϩ̄ ⲛϫⲁⲗⲭⲏⲇⲱⲛ] and told him, saying, "Let all the elders of Scetis [ⲙⲁⲣⲉⲛⲉϩϣⲗⲟ ⲇⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛ̄ⲱϫⲓⲏⲧ] subscribe to this Tome [ϩⲩⲡⲟⲕⲣⲁⲫⲉ ⲉⲡⲉⲓⲧⲟⲙⲟⲥ] from the smallest to the greatest, because it was on those elders [ⲛⲉϩϣⲗⲟ ⲉ̄ⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ] that the entire country of Egypt [ϫⲱⲣⲁ ⲧⲏⲣⲥ ⲛ̄ⲕⲏⲙⲉ] depended."[23]

When what the text calls the "Tome"[24] is presented to the monks at Scetis,

19 References to the *ASQ* generally follow MS BN AR 150: the source of Ziadeh's edition. Numbers refer to the MS foliation (included in Ziadeh's ed.) and line numbers, unless otherwise specified. Translations are my own. *ASQ*, 26^{v}, l. 22-27^{r}, l. 3. I acknowledge with gratitude the Vatican Library and the Bibliothèque nationale for supplying MS facsimiles of the MSS of the ASQ used in this study.

20 *Life*, 7, p. 79.

21 *cf.* Alfred J. Butler, *The Arab Conquest of Egypt and the Last Thirty Years of the Roman Dominion*, 2d. ed. Ed. P. M. Fraser (Oxford: Clarendon Press, 1978), Appendix C "On the Identity of 'Al Muḳauḳas'", p. 508ff.

22 *Life*, 7, p. 79: ⲙⲛ̄ⲛⲥⲁⲛⲁⲓ ⲁⲡϫⲁⲩⲕⲓⲁⲛⲟⲥ ϩⲙⲟⲟⲥ ⲉⲓϫⲙⲡⲑⲣⲟⲛⲟⲥ ⲁⲩⲧ ⲛⲁϥ ⲛ̄ⲧⲁⲣϫⲏ ⲛ̄ⲛⲉⲛⲁⲩⲙⲱⲥⲓⲟⲛ ⲗⲟⲓⲡⲟⲛ ⲛ̄ⲧⲉⲣⲉϥϩⲙⲟⲟⲥ ⲉⲓⲙⲡⲉⲑⲣⲟⲛⲟⲥ ϩⲛⲟⲩⲙⲛⲧⲧⲩⲣⲁⲛⲟⲥ ⲁϥⲧⲱⲥⲉ ⲉ̄ⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡⲧⲟⲙⲟⲥ ⲛ̄ⲗⲉⲱⲛ. (Alcock, p. 6, l. 11-13).

23 *Life*, 7, p. 80. My trans. emends Alcock's omission of "... elders *of Scetis* subscribe ...". Alcock's Coptic ed.: p. 6, l. 14-18; and MS Mor. 578, p. ⲕ, l. 4b.

24 Undoubtedly "Tome" is a calque used in many non-Chalcedonian polemics for any Chalce-

they remain silent, fueling the wrath of the *magistrianus*, until Samuel confronts him. In a showdown reminiscent of Apa Longinus,[25] Samuel tears up the "Tome," rejects the Council of Chalcedon, and "any archbishop" other than the non-Chalcedonian "Apa Benjamin."[26] The *magistrianus* had him flogged, suspended, affixed to stakes, and with further flogging they dislodged his eye; finally, they threw "him off the mountain of Scetis."[27]

This act symbolizes the rift – still present in the seventh century – between Egyptian adherents of Chalcedon and Egyptian non-Chalcedonians. The narrator strongly infers that those remaining in Scetis did capitulate to Cyrus al-Muqawqas' demand that they subscribe to the "Tome." Immediately after Samuel's expulsion, the text states: "As to what happened then in Scetis, we shall be silent [ⲧⲛⲛⲁⲕⲁⲣⲱⲛ]."[28] The much later redaction of the *Arabic History of the Patriarchs* also indicates that monks of Scetis had converted to Chalcedonian faith. It records that *after* the conquest, the non-Chalcedonian Patriarch Benjamin worked "night and day in the restoration *[fī i'ādati]* of the members of the church *[a'ḍā'i l-bī'ati]* who became separated in the days of Heraclius," and that he "began building the monasteries of Wadi Habīb [= Scetis]."[29]

But before the post-conquest reconversions to non-Chalcedonian orthodoxy, the *Life* immediately transports the monastic heritage from Scetis to Qalamūn. This exodus had divine sanction through an angel, who commanded Samuel to "go south to the province of the Fayyum." The angel also announced that Samuel's defiance at Scetis had earned him "one crown" for fighting for "the faith of [his] fathers [ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲛⲛⲉⲕⲉⲓⲟⲧⲉ]."[30] This connection with the fathers

donian decree. Probably not refering to the Tome of Leo (d. 474), here it apparently refers to either the *monergism* or *monothelite* compromises of Heraclius.

25 For an account of non-Chalcedonian monks of the Enaton taking the "Tome" to the tombs of their holy fathers for a decision, see Tito Orlandi, ed., *Vite dei Monaci Phif e Longino* (Milan: Cisalpino-Golliardica, 1975), paragraphs 30-37. Also trans. in Tim Vivian, trans., "Humility and Resistance in Late Antique Egypt: The Life of Longinus," *Coptic Church Review* 20 (1999): 2-30. Another account of the confrontation with Longinus is in David W. Johnson, ed., "A Panegyric on Macarius Bishop of Takôw," *CSCO* 415 and 416 (Louvain, 1980), chapter IX.

26 *Life*, 7, p. 80.

27 *Life*, 7, p. 81.

28 *Life*, 8, p. 81. See Hugh G. Evelyn White, *The Monasteries of the Wadi 'n Natrun, Part II: The History of the Monasteries of Nitria and of Scetis* (New York: Metropolitan Museum of Art, 1932), p. 256, where he sees this passage as evidence that "[m]ost of the monks ... must have submitted to the Melkite." It is notable that this comment about 'remaining silent' does not appear in the later Arabic translation of the *Life* (was the translator erasing differences between Egyptians?), *LifeAr*, pp. 334, 335.

29 B. Evetts, ed., *The History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, vol. 1, parts 1 and 2, *PO* 1 (1907); vol. 1, part 3, *PO* 5 (1910). My trans. from Evetts' ed., p. 236 (= *PO* 1, p. 500)

30 *Life*, 8, p. 82.

and a sense of divine purpose pervade the rest of the *Life* as he eventually becomes established in Qalamūn. All that time Samuel endures repeated encounters with Cyrus al-Muqawqas and raiding Berbers, until his death. In each of his many near-death experiences he was ministered to by angels who often encouraged him with more than mere immediate solutions. Samuel and his monks at Qalamūn were promised a central role in Egypt. In a typical instance, after praying for guidance on Mt. Takinash, a voice promised him that "I shall give this land as an inheritance [ⲡⲉⲓⲕⲁⲥ ⲉⲩⲕ̄ⲗⲏⲣⲟⲛⲟⲙⲉⲓ<ⲁ>] to you and your children who shall come after you for a glory beyond that of the saints."[31]

Samuel's monastery at Qalamūn is portrayed as a nexus between the "authentic" Egyptian monastic tradition, orthodox (non-Chalcedonian) Christianity, and the people of Egypt. His church even becomes an *axis mundi* which the Virgin Mary claims is her "dwelling-place, where [she] shall live forever, because [she has] loved it." In her appearance to Samuel, she states:

> from this time forward I shall establish for myself a dwelling-place [ⲙⲁⲛϣⲱⲱⲛⲉ] in this mountain and I shall dwell in it with Samuel, the servant of my Son. As for these blessings, which I had in the city of David, Bethlehem, I shall cause them to happen in this place, since I have decided to dwell here with Samuel because of his purity, and I shall remain with him forever.[32]

In the later Arabic *Apocalypse of Samuel of Qalamūn*, the relationship between the Virgin Mary and his monastery is embellished with more promises and warnings that she would report the monks' behavior to her "beloved Son."[33] By the latter part of the *Life*, her special relationship with the monastery marks the transfer of foundational Egyptian asceticism from Scetis to Qalamūn. The *Life* establishes Qalamūn, for its community, as a new wellspring of Egyptian Christianity.

The Apocalypse of Samuel of Qalamūn

As for the *Apocalypse of Samuel of Qalamūn* (*ASQ*), it draws its authority from the local tradition established in the Coptic *Life*. Thematically, and even in some literary terms, there is a strong continuity between the two texts. In summary fashion it recounts the pre-conquest milieu of persecution by the

31 *Life*, 12, p. 87. See also 13, p. 87, where an angel states, "Instead of the consolation of children after the flesh God will grant you righteous elders."

32 *Life*, 25, p. 100.

33 *ASQ*, 27^{r}, l. 11. The Virgin Mary's special connection with Samuel is developed for a whole page of *ASQ*.

Chalcedonians. It then proceeds with a long sermon, ostensibly given by Samuel, warning his disciples of the dangers of assimilating to the so-called nation of the Arab Hijrah.[34] Its final section is his apocalyptic prophecy of the restoration of Roman suzerainty and expulsion of the Arab Hijrah from Egypt, and finally the great battle with an Anti-Christ. Throughout, the text sustains a commitment to the injunctions *(waṣāyā)* of their non-Chalcedonian ascetical fathers who were listed in the *Life*.

Because the text has been hard to date, scholars have struggled to use the *ASQ* as a source for the history of the conquest.[35] The *Life* itself, according to its frame story, should be from the early ninth century, though remarks in the text may betray an even earlier date when Cyrus al-Muqawqas was still alive (d. 642). After an encounter with Cyrus, the *Life* states that Cyrus had not "been up to the mountain to this day."[36] Even though Hoyland sees this as evidence for a pre- or mid-conquest composition of the text (*i.e.*, during Cyrus' lifetime), there is still no way to reckon such a dating with the *Life*'s frame story, which states that it was recorded four generations later. The temptation to posit a pre-conquest dating of the *Life* is that it would explain why there are no explicit references to the conquest (an issue I treat below). Yet it is certain that the Arabic *ASQ* came later than the *Life*. The two are complimentary texts springing from the same monastic tradition. In terms of their orientation to the conquest, the earlier *Life* can be seen as a trajectory forward in time, concerned with establishing their orthodoxy against the Chalcedonians, whereas the later *ASQ* is a trajectory backward explaining the conquest *ex eventu*, concerned with preserving an established tradition against apathy under an oppressive government. In terms of history, the *ASQ* reveals

34 Crone and Cook refer to the *ASQ* text on p. 9, note 59 (endnote printed on p. 161). See Patricia Crone and Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

35 See Leslie MacCoull's use of the text as a source for the waning use of the Coptic language: Leslie S. B. MacCoull, "Three Cultures under Arab Rule: The Fate of Coptic," *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 27 (1985): 61-70. See p. 66. See also John Moorehead, *The Roman Empire Divided: 400-700* (Harlow, England: Longman, 2001), p. 245, where his provisional dating of *ASQ* is drawn from MacCoull's misreading of Martinez (see my footnote 12). Sim., see L. S. B. MacCoull, "The Strange Death of Coptic Culture," *Coptic Church Review* 10 (1989): 35-45; p. 41 (same misreading). See also John Iskander, "Islamization in Medieval Egypt: The Copto-Arabic 'Apocalypse of Samuel' as a Source for the Social and Religious History of Medieval Copts," *Medieval Encounters* 4 (1998): 219-227. Iskander dates it to the time of al-Ḥākim or thereafter – an argument van Lent rejects; see "Nineteen Muslim Kings," *op. cit.*, 664, 5.

36 *Life*, 10, p. 84. Hoyland considers this evidence "that Samuel died about the time of the Arab conquest of Egypt," and that the *Life* was compiled around that time. See Robert G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw it: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (Princeton: Darwin Press, 1997), p. 286, n. 86.

little about the conquest. But it does preserve an interpretation of the events that gained widespread acceptance – as is evident from over ten MSS extant today, including one in Karshuni. Its interpretation of the events directly implicates the Chalcedonians in the Arab takeover of Egypt.

The narrative of the *ASQ* is set among the same disciples of Samuel who are mentioned in the Coptic *Life*. Samuel dictates his instructions and prophecies to Bishop Gregorious of Qays, who was first introduced in the *Life* as one being afflicted with a "great pain [ⲟⲩⲛⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲓⲧⲕⲁⲥ]" because of his greed. Samuel healed him and inspired him to become very charitable.[37] The *ASQ* names him first as being "present *[ḥaḍara]* for this account; he had attended his visit *[ḥaḍara li-ziyāratihi]* although recovering *[wa 'in yabra']* from his sickness – I mean the bishop."[38] Apa Apollo, who is mentioned in the *Life* as Samuel's successor,[39] records the revelation which was "a secret *[sirrun]* between [Samuel] and the bishop Apa Gregorious."[40] His secret was that, immediately following the conquest, there would be a respite for Christians that would seduce many into thinking the Arabs were blessed by God.

The *ASQ* depicts its setting as a time when the Arab reign "over the land of Egypt" was still tolerable[41] and, in fact, "benefaction had increased *[yakthurū al-'anʿām]* upon the Christian people." The "monastic brothers" prompted Samuel to explain whether the reign of the so-called Arab Hijrah "would persist over the land of Egypt for a long time *[zamānan ṭawīlan]* or not." Samuel counseled them not to "suppose *[la taẓunnū]* that this nation is noble *[karīmatun]* before God, since He delivered *[sallama]* this land over to their

37 *Life*, 27, pp. 101,2: "at that moment when he embraced the saint, the pain stopped in him [ⲁⲡⲧⲓⲧⲕⲁⲥ ⲁⲟ ⲛ̄ⲥⲏⲧϥ̄], and he felt the cure [ⲁϥⲁⲓ<ⲥ>ⲑⲁⲛⲉ ⲙ̄ⲡⲧⲁⲗⲟ] which had worked within him."

38 (See my note 19 for ref. to *ASQ*). *ASQ*, 20^{r}, l. 7, 8. A notable variant – BN AR 4785 – seems to be unaware of the *Life*'s depiction of Bp. Gregory as being afflicted, as it states, "though he is recovering from his sickness – I mean Fr. Apa Samuel." *f.* 76^{r}, l. 1, 2. Strangely, Alcock does not seem to make that connection between the *Life* and the *ASQ* either, in Anthony Alcock, "Samū'īl of Qalamūn, Saint," in *The Coptic Encyclopedia*, ed. Aziz S. Atiya, vol. 7, 2092-2093 (New York: Macmillan, 1991). See 2093a., where he describes Gregory as "an ill-tempered prelate whom Samū'īl had cured of an illness *according to Ziadeh*." (emph. added).

39 *Life*, 20-32, pp. 102-106 *passim*.; Samuel appoints Apollo over the monastery, *Life*, 35, p. 109 and 43, p. 116.

40 *ASQ*, 30^{r}, l. 5-6.

41 Either "small *[qalīl]*" in general (BN AR 150, *f.* 20^{r}, l. 11; VAT AR 158, *f.* 112^{v}, l. 12), or the impact had "receded *[fātū qalīlan]*" (BN AR 4785, *f.* 76^{r}, l. 7 [*fātū* here could easily be a copyist's misreading of *kānū*]), or it had only ruled a "short time *[qalīl marrati]*" (BN AR 36, *f.* 73^{r}, l. 4), or they were "few in number *[qalīlān fī l-ʿaddati]*" (BN AR 205, *f.* 136^{v}, l. 14). BN AR 6147 also claims "their numbers were small" *(kānū qalīl ʿadaduhum)*, and it states that "hardships" *(al-'atʿāb)* increased on the Christians (in place of "benefaction"): BN AR 6147 *f.* 20^{v}, l. 10, 11.

hands." He cautions them that "no one knows the ... passing of the times except [the Creator] alone."[42] Then Samuel launches into a similarly theological explication of why God brought about the conquest.

Samuel's account traces a line of Chalcedonian persecution extending back from the Arab conquest to the Chalcedonian Council itself. This series of persecutions is seen as the bridge linking the events of pre-conquest Egypt to the new problems faced under the Arabs. Samuel summarily recounts

> the many iniquities *[al-shurūr]* which the heretics *[al-harāṭiqatu]* inflicted on the Orthodox in the time of Father Dioscorus and up to now, and the many injustices *[al-shurūri]* which they also did with our Father Dioscorus, having exiled him to the distant peninsula *[al-jazā'ir]*. [*f.* 20^{v}] And Proterius sat upon his throne while he was alive. This Proterius foisted many iniquities *[al-shurūra]* upon the Christians. He was driving out the bishops, killing the Orthodox, and destroying the monasteries. And as for Juvenal, the one with the false monk's hood *[dhū al-'askīmi l-zūri]*,[43] I will be silent about him, and I am unable to speak about and describe his evil acts which he performed in Jerusalem,[44] and his murder of the Orthodox. And also the one – whose action of this barbarous sort – is unworthy of our mentioning his name: Cyrus al-Muqawqas, that filth *[al-ṭamthi]*![45] Through his action, this one greatly oppressed *[ḍayyaqa]* the Orthodox.[46]

Samuel explains that once Cyrus al-Muqawqas sought to have Apa Benjamin stoned, all of this persecution culminated in God sending the Arabs, who were not interested in their doctrine. The *ASQ* states,

> God heard the request of his pure ones screaming to him, and He sent to them this people *[al-'ummata]* which demands gold, not doctrine–according to their [pure ones'?] request.[47]

The distinction the *ASQ* draws between the religious persecution of the Byzantine empire and the taxation of the Arabs is a guiding insight for understanding a way non-Chalcedonians interpreted their relationship with the Chalce-

42 All preceding quotes from *ASQ*, *f.* 20^{r}, up to l. 19.

43 As Nau suggests, the Arabic here *(awqiyālīnūs)* is probably a corruption of *Juvenal*. See Nau, "Note sur l'Apocalypse," *op. cit.*, p. 405. But there are discrepancies in the manuscripts that cast doubt on the copyists' knowledge of Juvenal or any other historical figure to whom it refers. See BN AR 150 *f.* 20^{v}, l. 3; VAT AR 158 *f.* 113^{r}, l. 10; for *awqāyanūs*, see BN AR 4785 *f.* 76^{v}, l. 14; for *afwīnūs*, see BN AR 6147 *f.* 21^{r}, l. 10; for *awfīmānūs* see MING SYR 232 *f.* 83^{r}, l. 12; for *anāliyūs*, see BN AR 36 *f.* 74^{r}, l. 3. The *Letter of Pisentius* appears in the same MS BN AR 6147, immediately following our *ASQ*; *Pisentius* presents a similar heresiography that names "Lucanius" as the possessor of the false monk's hood: "... like Leo the great false hypocrite *[al-munāfiqu l-kathīru]* and Lucanius *[lūqāniyūs]* possessor of the false monk's hood *[dhī al-'askīmi l-zūri]* and the infidel *[al-jāḥil]* Arius and Lucius *[lūjiyūs]* and Hermogenes ..." *f.* 40^{v}-41^{r}.

44 BN AR 36 embellishes on Jerusalem, including the phrase "the holy house *[baytı l-maqdis]*", *f.* 74^{r}. All the other MSS read "city of Jerusalem," except BN AR 205 (*f.* 137^{r}, l. 15).

45 Lit., "menstrual discharge." *f.* 20^{v}, l. 7.

46 Ending in *ASQ*, 20^{v}, l. 8.

47 *ASQ*, 20^{v}, l. 11-13.

donians. The phrase "demands gold, not doctrine" is a rhyme – *taṭallabu al-dhahab, lā al-madhhab.* As such it was apparently refined into a stock phrase (before 14th century VAT AR 158; and 1606 [BN AR 150]), since it does not appear in this stylized form in (at least) three of the manuscripts.[48] And, it is borrowed (without rhyme) in two MSS of the later composite text, the *Apocalypse of Shenute*, which also claims that God sent the Arab fiscal oppression in exchange for religious oppression of the Chalcedonians.[49]

Explaining the Arab invasion as God's retribution is not unique to the *ASQ*. The best contemporary source for the conquest of Egypt – John of Nikiou – interprets the Arab success as God's punishment of the Chalcedonians, particularly Cyrus al-Muqawqas:

> God ... avenged those who had been wronged: ... He delivered them into the hands of the Ishmaelites. And the Moslem thereupon took the field and conquered all the land of Egypt.[50]

In fact, variations of this explanation were common among Christians throughout the conquered lands, on both sides of the Chalcedonian divide.[51] What is remarkable about the *ASQ* is its combination of such an explicit indictment of the Chalcedonians with the ideal of the King of Rome.

While the audience of the *ASQ* has Qalamūn and its tradition as its local point of reference, the text's eschatology widens its lens to include the King of Ethiopia, and especially the King of Rome, as Christian heroes. The faith of the monks of Qalamūn is fixed on Egypt for reasons of spiritual heritage, but not for any apparent ethnic nationalist motives. The measure of Christian commitment in the *ASQ* is faithfulness to the *waṣīyah*,[52] "counsel," or "in-

48 BN AR 36, 74r, l. 9, 10: *al-māl, lā 'īmān*. BN AR 4785, 77r, l. 11, 12: *al-dhahab*. MING SYR 232, 83v, l. 10: *al-dhahab, li'anna al-dhahab hasab ṭalabatihim.* Some MSS from Cairo are still unavailable to me.

49 See van Lent, "An Unedited Copto-Arabic", *op. cit.*, p. 157, 8, note 19. He cites BN AR 6147, *f.* 62r, l. 12-13. It is the same in CAIRO FRANCISCAN 324, *f.* 118r, l. 12-14. The suggestion of a Coptic *Vorlage* of ⲥⲁⲧ and ⲥⲏⲧ is interesting, though if true, the variations between mss. are still unexplained. It should be noted that *madhhab* is a common term for "faith" or "religious group" in Christian Arabic.

50 R. H. Charles, trans., *The Chronicle of John, Bishop of Nikiou* (Oxford: Text and Translation Society, 1916), CXVI.13, p. 186.

51 See Alan M. Guenther, "The Christian Experience and Interpretation of the Early Muslim Conquest and Rule," *Islam and Christian-Muslim Relations* 10 (1999): 363-378. The Syriac *Apocalypse of Pseudo-Methodius* is an especially early and widely translated text (used by Chalcedonians and non-Chalcedonians) that blames the conquest on the sins of Christians: "it is not because God loves them that He allows them to enter into the kingdom of the Christians, but because of the iniquity and the sin that is being wrought by the Christians ..." In, Martinez, *op. cit.*, p. 140 (PM ch. XI).

52 *waṣīyah* is the term used to translate the Greek ἐντολή in John 15:10: "If you keep my *commandments*, you will remain in my love ...".

struction," of the forefathers: specifically, the four monastic Fathers mentioned in the *Life* and *ASQ*.

The organizing theme of the *ASQ* is that bad consequences follow whenever Christians depart from the *waṣīyah* – including canons *(qānūn)* and teachings *(taʿlīm)* – of the four spiritual Fathers (named earlier), transmitted through Samuel. Whenever Christians imitate *(tashabbaha)* the ways of the Arab Hijrah, they veer from the *waṣīyah*. Therefore "God will become angered *[yaghḍabu]* against them because they will have abandoned *[kharajū]* the Canons *[qawānīn]* of the church and the instruction *[taʿlīm]* of our spiritual Fathers."[53] All other specific moral failures mentioned in the *ASQ* stem from a failure to keep the *waṣīyah*. Even the text's many references to the loss of Coptic language are most clearly in connection with spiritual instruction (*waṣīyah*), and not explicitly connected with ethnic pride or ethnic solidarity.

The *ASQ* shows alarm several times over the disuse and forgetting of the Coptic language.[54] It describes the loss in emotional, emphatic terms calling Coptic the "beautiful language." When he describes the abandonment of Coptic, Samuel warns his disciples that their hearts will feel deep pain.[55] But for all the attachment to the aesthetics of the language, the comments are always coupled with the messages for which Coptic serves as a vehicle. When Samuel first introduces the disuse of Coptic he phrases it this way: "They will abandon *[yatrukū]* the beautiful Coptic language by which the Holy Spirit spoke many times from the mouths of our spiritual Fathers *['abā'inā l-rūḥāniyyīn]*."[56] Because of their forgetting *(nasū)* Coptic, the Christians will not understand *(lā yafhamū)* the recitations in church.[57] Forgetting Coptic means that "many books of the church" and martyrologies "will fall into disuse *[tabṭulu]*," or even when they are read, "many people will not know what is read, because they do not know the language ... and no [one] preaches because they have forgotten the language *[la yūʿẓuhu (sic) li'annahum nasū al-lughata]*."[58]

Forgetting Coptic means losing their religious identity, not an ethnically-defined identity. For the *ASQ* warns that if they begin "speaking Arabic" they will not "know at all that they are Christians."[59] When the text warns that "Christians will abandon their beautiful language *[lughatahum al-ḥilwata]* and be proud of the Arabic language," it is still in conjunction with the Christian content that is lost in language change: "that these ones will abandon

53 *ASQ*, 23^{v}, l. 16-18.
54 *ASQ*, 22^{r}, l. 6-18; 22^{v}, l. 15-20; 23^{r}, l. 5-10. See my footnote 35.
55 *ASQ*, 22^{r}, l. 5,6.
56 Ibid., l. 6-8.
57 Ibid., l. 12,13
58 *ASQ*, 22^{v}, l. 3-8, 11.
59 *ASQ*, 22^{v}, l. 18,19. *ḥattā 'annahum lā yaʿrifū al-battata 'annahum naṣārā.*

the names of the saints *[asmā'a l-qiddīsīn]* and name their children with strange names *[al-asmā'a l-gharībati]*."[60] It is worth noting here that the *ASQ* never refers to its audience as "Copts" or even a "nation" *(al-'ummatu)* at all, reserving that term for the Arab Hijrah, and the other conquered groups of the Mediterranean. The text usually calls its audience simply "the Christians," and less frequently "the Orthodox." When it does refer to Egypt, it uses the phrase "land of Egypt."

The *ASQ* seems to identify a diversity of peoples and tongues as "Christians," not limiting the term "Christian" to exclusively "Coptic" or "Egyptian" ethnic identity. In a section describing the scope of the Arab conquests, the *ASQ* lists several nations with which the Arab Hijrah will mix *[yakhtaliṭu bihim]*, including Hebrews, Greeks, Edessans, Chaldeans, and others.[61] Immediately following this list, the text makes comments that seem to apply to Christians among the various conquered nations:

> Their reign will spread, and remain a short time in peace with the Christians *[bi-salāmatin ma'a l-naṣārā]*. But after that the Christians will envy them in their practices *[yaḥsuduhum al-naṣārā 'alā a'mālihim]*, and will eat and drink with them, and play like them, and be merry and be sexually promiscuous *[yazinūna]* like them.[62]

Likewise, within Egypt those who capitulate by replacing Coptic with Arabic are still identified as "Christians." At one point the text condemns "the Christians who speak Arabic *[al-naṣārā alladhīna yatakallimūna bi l-lughati l-'arabiyati]*," for "reviling *[yashtimūhum]*" and "mocking *[yastahiz'ū bihim]*" their Christian "brothers *[ikhwatuhum]*" of southern Egypt, who still "know the Coptic language and speak it."[63]

The alarm over the loss of Coptic is resistance to religious conversion, not evidence of a lingering Coptic nationalism that had, at an earlier point, led to a rejection of Byzantine rule. A. H. M. Jones has dismissed the argument that the Egyptian reliance on the Coptic language is evidence that the non-Chalcedonians rejected Chalcedon and the empire out of nationalist motives.[64] The *ASQ*'s references to the loss of Coptic certainly signal a provincialism, or regionalism, that reflects the local colors of Christians in Qalamūn, and Egypt in general. But this provincialism does not appear to be so narrow or rigid as to support the dream of an autonomous Egyptian polity. Miriam Lichtheim's analysis of the function of the Coptic language in Egyptian Christian identity and church formation can be applied to the evidence of the *ASQ*:

60 *ASQ*, 23^{r}, l. 5-8.
61 *ASQ*, 21^{r}, l. 11-13.
62 *ASQ*, 21^{r}, l. 14-16.
63 *ASQ*, 22^{v}, l. 17- *f.* 23^{r}, l. 1.
64 Jones, "Heresy and Nationalism", *op. cit.* 287.

> To sum up, schismatic behavior in Syria and Egypt ... did not entail a rejection of Greek language and culture; and at no time were orthodoxy and heterodoxy divided along linguistic lines. What the language factor truly means is that the creation of Coptic and Syriac literatures, antedating the schisms, made possible the growth of schismatic churches and their independent existence.[65]

With the *ASQ* there is still no hint that Coptic is the only Christian language,[66] especially in light of the apocalypse's eschatological scheme in which the King of Rome and the King of Ethiopia are expected to be led by the archangel Michael to "arise and take back the captive *[al-sabī]*" from the Arabs and establish Christian welfare and peace in Egypt.[67] The chief worry in regards to losing Coptic is that the Christian literature was written in Coptic, and apparently had not yet been translated.[68] Perhaps the monks of Qalamūn were a pocket of resistance to that translation which did finally begin in the tenth century. In other words, the references to Coptic in the *ASQ* are in response to a circumstance wholly different from what was at stake in the contest with the Chalcedonians prior to the conquest. The adoption of Arabic and forgetting of Coptic posed a threat to Egyptian Christian identity that does not compare with a pre-conquest Egyptian Christian abandoning Coptic for another Christian language, such as Greek.

Conclusions

With all the strong arguments put forth by Jones and his followers against the nationalist interpretation of the conquest of Egypt, there is still more evidence to consider and reconsider. Ewa Wipszycka still doubted in the 90s whether she could change the opinion of her readers on this issue, since Jones' article had not, even then, aroused an adequate reaction.[69] The *ASQ* seems to confirm

65 Miriam Lichtheim, "Autonomy Versus Unity in the Christian East," in *The Transformation of the Roman World: Gibbon's Problem after Two Centuries*, ed. Lynn White, Jr. (Berkeley: University of California Press, 1966): 119-146. p. 141.

66 But Coptic is clearly *the* Christian language of its audience.

67 *ASQ*, 29^{r}, l. 7, 8. Two important variants that identify the King of Rome as also being the King of the Greeks: BN AR 36, 85^{r}, l. 5, "*maliku l-yūnāniyīn ... sabī al-sha'b*," and BN AR 6147, 36^{v}, l. 6-8, "*maliku l-yūnāniyīn, 'ay maliku l-rūm.*"

68 *ASQ*, 25^{r}-25^{v}. Here the author warns his listeners not to "entrust Christians speaking in Arabic about these subjects," and that there will be those who will "venture to change the holy Canons and the pure instructions *[ta'līm]* of our Fathers." Does this refer to the translation of the Canons and other lit.? See references in footnote 35. Ironically the *ASQ* survives only in Arabic.

69 Wipszycka, "Le nationalisme," *op. cit.*, p. 88. "En somme, l'interprétation nationaliste de l'histoire de l'Egypte byzantine semble tellement inébranlable qu'on peut se demander s'il vaut la peine de l'attaquer. Si l'article de A. H. M. Jones mentionné ci-dessus (note 2) n'a

that Egyptian non-Chalcedonian resistance to the Chalcedonians was not a nationalist movement in disguise. When the Coptic *Life* and the Arabic *Apocalypse* are considered in tandem, a picture emerges of a localized Christian tradition that still holds – at most – an allegiance to Rome, and – at least – an attitude that subsumes political life to their religious tradition – and not the opposite.

The resistance in the Coptic *Life* is a localized, religious tradition that grew out of opposition to, and from, specific Chalcedonian authorities under Heraclius. The *Life* promises a prominent religious role for Samuel and his particular monastery at Qalamūn in guiding the *spiritual* life of Egypt. Yet, though Samuel holds a prominant place in the Coptic Synaxary, he is not mentioned in the *History of the Patriarchs of Alexandria*. There are indications that the monks of Qalamūn who drafted the *Life* and the *ASQ* were insulated and isolated. John of Nikiou's convoluted account of the conquest mentions at one point that, at least at first, Arab troops were unable to push into the Fayyum.[70] Could it be that the oral tradition informing the Coptic *Life* did not recognize the Arabs for who they were, and so confused them at times with the Berbers mentioned so frequently (hence, the *Life*'s apparent silence in regard to the Arab conquest)? At any rate, it is important to ask when was there a choice and what were the options for the locals in the face of the Arab conquest. The Coptic *Life* and the Arabic *ASQ* show no evidence that their audience had any substantial options in reacting to the raiding Berbers or the conquest.[71] Even their eschatological ideal is deliverance by a king from outside Egypt, without a hint of a political or military role for the Christians of Egypt.

suscité de réactions d'aucune sorte, comment puis-je avoir l'espoir, moi, de changer les opinions de mes lecteurs?"

70 In regards to the Fayyum being a local stronghold of Orthodoxy, see *ASQ* 22^{v}, l. 13*f*. According to the text, knowledge of Coptic will decline even there to the extent that they will not understand it and fall out of practicing the readings, despite the fact that the "Coptic language is beautiful in their mouths." (l. 15) See R. H. Charles, ed. and trans., *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu* (Oxford: William and Norgate, 1916), CXI.8 (p. 179); later they captured Fayyum, CXII.12 (p. 180).

71 See *Life*, 14-24, pp. 87-100. In these accounts, the local Egyptians reacted to the raiding Berbers by fleeing, staying morally tenacious when captured, and receiving angelic intervention. See especially paragraph 17, where the *Life* depicts the Berbers as pillagers who take male prisoners. It describes Samuel being taken captive to the Berbers' land [ⲉⲧⲉⲩⲭⲱⲣⲁ] and sold into slavery. In connection with the Egyptian context, note how in paragraph 17 Samuel is a type of Joseph (son of Jacob). Samuel also serves as a type of Moses at other points in the text.

Youhanna Nessim Youssef

Coptic fragment of a letter of Severus of Antioch*

Severus of Antioch was a prolific writer, but only a few of his letters survive. It seems that the corpus of his letters was translated into Coptic but only very few have been published.[1] The text published hereafter has been identified for the first time by Porcher[2] but has never been published before.[3]

The Manuscript

The text is written on parchment. The provenance of this manuscript is unknown but it seems to be orignally from the library[4] of the White Monastery of Sohag.[5] The handwriting is that of a skillful scribe. The dialect is pure Sahidic. Some crosses decorate the title at the beginning of the text, on one colomn only.[6] The initial letter of the text is bigger without any ornamentation which could be compared with the manuscript of the Hamouli Collection. It is hard to date the text but we may assume that it is from the Xth century judging from the round ⲙ and the small ⲉ.[7]

The attribution to Severus of Antioch seems to be authentic. We find in this text several quotations from the Bible. The letter should be written soon after

* I would like to thank professor Dr. Dr. Hubert Kaufhold editor of Oriens Christianus for his kind suggestions and improvements of my text and attract my attention to several important points.

1 A. Van Lantschoot, "Une lettre de Sévère d'Antioche à Théognoste" *Le Muséon* 59 (1946) 469-477. [*CPG* 7070 (9)]. G. Garitte, "Fragments coptes d'une lettre de Sévère d'Antioche à Sotérichos de Césarée" *Le Muséon* 65 (1952) 185-198. [*CPG* 7070 (13)].

2 R. Porcher, "Sévère d'Antioche dans la littérature copte" *ROC* 12 (1907) 122. [*CPG* 7070 (14)].

3 E. Lucchesi, *Répertoire des manuscrits Coptes (Sahidiques) publiés de la Bibliothèque Nationale de Paris, Cahiers d'Orientalisme I*, Genève 1981, p 70.

4 M. Krause, "Libraries" *Coptic Encyclopedia*, edited by A. S. Atiya, Vol. 5, McMillan New-York 1991, p. 1447-1450. (Hereafter *CE*).

5 Cf R-G. Coquin & M. Martin, P. Grossmann, Hans Georg Severin, "Dayr Anba Shinudah" *Chronique d'Egypte* 3, p. 761-770.

6 J. Leroy, *Les Manuscrits Copte et Copte-arabe illustrés – Bibliothéque Archéologique et Historique*, Tome XCVI, Paris 1974, p. 65.

7 M. Cramer, *Koptische Paläographie*, Wiesbaden 1964, Tafel 11, 24.

the exile of Severus from Antioch, for he still had many supporters among the hierarchy.[8]

Recto

⊗ ⊗ ⊗ ⊗ ⊗	
ϩOMOIωC KЄ ЄПIC	Є]NTбωB Є[ϥ][Ⲭ]ω[MMOC ? 1
TOⲗH NTЄ ПΠⲁTPI	ⲬЄ N†NⲁK̄ⲗ[THYTN
ⲁPⲬHC ЄTOYⲗⲗB	ⲁN ЄTЄNO NOPΦⲁNOC
ⲁYω ΠⲁPⲬIЄПIC	†NHY ωⲁPωTN̄
KOПOC NⲁNTIOⲬIⲁ	OYⲁЄ ON MПTPЄⲬПO 5
ⲁПⲁ CЄYHPOC Ⲉⲁϥ	PⲬT ЄPωTN TЄNOY
Cϩⲁ IC ωⲁ TЄKKⲁH	ϩM ПCωMⲁ N†OY
CIⲁ ЄTϩN TⲁNTIO	ПY[9] ⲁN ЄBOⲗ MПЄTN
ⲬIⲁ ЄTЄNⲁI NЄ NЄN	MЄЄYЄ TⲬICI NЄ M
PЄϥϩOTЄ NKⲗH	ПNOYTЄ . ⲗⲗⲗ ЄNЄI 10
PIKIC MN ПⲗⲗOC	O NΘЄ NЄIϩN TЄTN
NNПICTOC: ~~	MHTЄ ЄIωω ЄBOⲗ N
~: ~: ⊂⊃: ~ : ~	NЄCMH ЄTMMⲁY M
	MⲁKⲁPIOC ПⲁYⲗOC
†OYωω ЄT	NⲁI NTⲁϥKⲗⲁY NⲁN 15
PЄTЄNЄIME	ЄϩPⲁI NTYПOC . ЄIⲬω
ⲬЄ OYⲁЄ ϩM ПTPⲗⲗO	MMOC ϩω ⲬЄ KⲁN †
ON ϩN TЄTNПOⲗIC	ϩⲁTN THYTN ⲁN ϩM
ϩⲁΘH MПOOY: MПЄI	ПCωMⲁ . ⲗⲗⲗ † NM
KⲁTH[Y]TN NCωI.	M]HTN ϩM ПЄN̄N̄ⲁ 20
ⲗⲗⲗ NTⲁICЄϩT N OY	]TⲁωЄ ⲁYω ЄIбωωT
KOYI KⲁTⲁ ПNOMOC	]TЄTNTⲁjIC ⲁYω ПTⲁ
ЄICωTM NCⲁ ПNOб	ⲬPO NTЄ TNПICTIC ЄT
NωωC ПNOYTЄ	ⲬI ЄϩOYN ЄПЄX̄C̄ . NⲁI
ⲁYω ПCωTHP ПЄX̄C̄	ⲁЄ ЄIⲬω MMOOY ⲁN M 25
ЄϥNOMOΘЄTЄI ⲁYω	П]ⲁTЄ TЄNOY . MN̄N̄Cⲁ
ЄϥⲬω MMOC ⲬЄ ϩO	ПⲬωK ЄBOⲗ NNKⲁTOP
TⲁN ЄYωⲁNПωT N	ΘωMⲁ . ЄBOⲗ ⲬЄ ⲁTЄTN
	ⲗⲗY ϩM ПϩωB . ⲗⲗⲗⲁ
	ϩⲁΘH ON MПOOY ЄN[ЄI 30
	MЄЄYЄ ЄPOOY П[Є] ⲁYω

8 For the historical cricumstances of Severus, cf. W. H. C. Frend, *The Rise of the Christianity*, Philadelphia 1984, p. 810-830.

9 Sic. Read N†OYHY.

ⲥⲱⲧⲛ ϩⲛ ⲧⲉⲓⲡⲟⲗⲓⲥ.
ⲡⲱⲧ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲕⲉⲟⲩⲉⲓ.
ⲁⲩⲱ ⲉⲓⲧⲏⲕ ϩⲏⲧ ⲭⲉ
ⲡⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲛⲁⲙⲟⲟⲛⲉ
ⲙⲡⲉⲫⲟϩⲉ ⲉⲡⲙⲁ ⲛⲧⲁ

ⲛⲉⲓⲧⲁⲭⲣⲟ ⲙⲙⲟⲟⲩ [ϩⲙ
ⲛϩⲏⲧ ϩⲓⲧⲛ ⲑⲉⲗⲡ[ⲓⲥ
ⲕⲁⲓⲅⲁⲣ ⲡⲉⲛⲧⲁⲫⲟⲩⲉ[ϩ
ⲥⲁϩⲛⲉ ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲟⲓⲛⲡ[ⲱ]ⲧ
ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲛⲟⲙⲟⲥ . ⲉⲛⲉⲫⲉ

Verso

ⲉⲣⲏⲩ [ ]ⲡⲉⲙⲉⲧⲛ
ⲧⲁⲭⲣⲟ ⲙⲡⲉⲧⲛⲱ
ⲣ[ⲭ] ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲓⲥⲧⲓⲥ
ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲫⲧⲁⲙⲟ ⲙⲙⲟⲓ
ⲭⲉ ⲥⲉⲛⲁⲭⲛⲉ ⲑⲏⲣⲧⲛ
ⲭⲛⲉⲓ ϩⲓⲧⲛ ϩⲉⲛⲑⲗⲓⲥⲓⲥ
ⲕⲁⲧⲁ ⲟⲩⲇⲟⲕⲓⲙⲏ . ⲙ
ⲡⲉⲥⲙⲟⲧ ⲛⲟⲩⲕⲁⲩⲥⲱⲛ
ⲉⲫⲣⲟⲕϩ . ⲟⲩⲛ ⲟⲩⲉⲓⲧⲉ[10]
ⲇⲉ ⲛⲕⲗⲟⲟⲗⲉ ⲛⲁⲓⲉⲓ ⲉⲭⲱ
ⲧⲛ ⲙⲛⲛⲥⲁⲧⲇⲟⲕⲓⲙⲏ
ϩⲱⲥ ⲇⲉ ⲉⲧⲣⲁⲭⲟⲟⲥ ⲙ
ⲡⲛⲁⲩ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲙⲛ̄ [ⲡ
ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲏⲥⲁⲓⲁⲥ
ⲭⲉ ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲑⲉ ⲛⲧⲁ ⲡⲭⲟ
ⲉⲓⲥ ⲭⲟⲟⲥ ⲛⲁⲓ ⲭⲉ ⲟⲩⲛⲉⲩ
ⲱⲣⲭ ⲛⲁⲫⲱⲡⲉ ϩⲛ
ⲧⲡⲟⲗⲓⲥ ⲛⲑⲉ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲛ
ⲛⲕⲁⲩⲥⲱⲛ ⲙⲡⲛⲁⲩ
ⲙⲡⲛⲁⲩ ⲙⲙⲉⲉⲣⲉ [ⲁⲩ]ⲱ
ⲛⲑⲉ ⲛⲟⲩⲉⲓⲱⲧⲉ ⲛⲛ[ⲕⲗⲟ
ⲟⲗⲉ ⲙⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲙⲡ[ⲭⲟⲉⲓ]ⲥ
ⲧⲁⲓ ⲅⲁⲣ ⲧⲉ ⲧⲉⲫⲡⲏⲣⲉ
ⲙⲡⲕⲁⲩⲥⲱⲛ ⲛⲛⲟⲏ
ⲧⲟⲛ . ⲙⲁⲗⲗⲟⲛ ⲇⲉ ⲡⲉ
ⲫⲁⲭⲥⲩⲛⲭⲱⲣⲉⲓ ⲉ[ⲧ
ⲣⲉⲭⲉⲓ . ⲭⲉ ⲁⲛⲧⲏ[ⲩ] ⲉⲭ[11]
ⲣⲱⲕϩ ⲛⲛ[ ] ⲁⲭⲓ ϩⲁⲣⲟⲭ
ⲫⲁⲭⲡⲱ[ ] ⲉ ⲛⲧⲟⲭ

ⲕⲟⲛ ⲫⲱⲡⲉ ⲉⲩⲧⲟⲟⲙⲉ
ⲉⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲛⲧ[ⲁⲛ
ⲧⲓⲟⲭⲓⲁ . ⲉⲭⲛ ⲧⲉⲧⲛⲙ̄ⲛ̄ⲧ
ⲥⲱⲧⲡ ⲉⲧⲉⲛⲧⲱⲧⲛ ⲡⲉ
ⲭⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲅⲁⲣ ⲟⲩⲱⲛϩ
ⲉⲃⲟⲗ ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ϩⲙ ⲡⲕⲁϩ
ⲧⲏⲣⲫ . ⲁⲩⲱ ⲥⲉⲛⲁⲙⲟⲩ
ⲧⲉ ⲉⲡⲟⲩⲣⲁⲛ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲙ
ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲱⲗ ⲉⲛⲉϩ
ⲭⲉ †ⲣⲏⲛⲏ ⲛⲧⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲥ
ⲩⲛⲏ ⲉⲭⲱ ⲡⲉⲟⲟⲩ ⲛ
ⲛⲧⲙ̄ⲛ̄ⲧⲣⲫⲫⲱⲙⲱⲉⲛⲟⲩ
ⲧⲉ ⲕⲁⲓ ⲅⲁⲣ ϩⲛ ⲛⲉⲓ
ⲑⲗⲓⲁⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧⲙⲟⲕ[ϩ
ⲛⲧⲁⲩⲉⲓ ⲉⲭⲱⲛ ⲛⲧⲁ ⲧⲉ
ⲧⲛ̄ⲭⲣⲟ ⲁⲛ ⲙⲙⲁⲧⲉ .
ⲁⲗⲗⲁ ⲁⲧⲉⲧⲛ ⲣϩⲟⲩⲉ
ⲭⲣⲟ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲱⲁⲭⲉ ⲙ
ⲡⲁⲡⲟⲥⲧⲗⲟⲥ ⲕⲁⲓ ⲅⲁⲣ
ⲁⲧⲉⲧⲛⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ
ⲟⲩⲙⲉ ⲭⲉ ⲟⲩⲇⲉ ⲙ̄ⲛ̄ ⲙⲟⲩ
ⲟⲩⲇⲉ ⲙⲛ̄ ⲱⲛϩ ⲟⲩⲇⲉ
ⲡⲕⲉⲥⲉⲉⲡⲉ ⲉⲧⲛⲏⲩ ⲙⲛ̄
ⲛⲥⲁ ⲛⲁⲓ . ⲛⲁⲱⲃⲙⲃⲟⲙ
ⲉⲡⲉⲣⲭⲧⲏⲩⲧⲛ ⲉⲧⲁⲅⲁ
ⲡⲏ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ . ⲧⲁⲓ ⲉⲧ
ϩⲙ ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄ ⲛ̄ⲉ̄ⲥ̄ ⲡⲉⲛⲭⲟⲉⲓⲥ .
ϩⲙ ⲡⲧⲣⲉⲧⲉⲛⲥⲟ[ⲧ]ⲡⲥ ⲅⲁⲣ
ⲛⲏⲧⲛ ⲉⲫⲓϩⲁ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ .

10 Sic. Read ⲉⲓⲱⲧⲉ.
11 Sic. Read ⲉⲩⲣⲱⲕϩ.

]ϥ[ ]ϫοει[ϵ]ροογ
]ϵντλ τν̄ μντ
]ποc ϣωπϵ ϵcoγ
ωνϩ] ϵβολ ϩμ πκλϩ τη
ρϥ ϩωcλϵ ντϵ ϩϵνκϵ
φωνη μπροφητι

λτϵτνϥι ϩλροογ τηρογ
λγω λτϵτνκατλφρο
νϵι [ν]νλ πϵιμλ τηρογ
ϵτϵτνϭωϣτ ϵπωνϩ
ϣλ ϵνϵϩ ϵτνλϣωπϵ
cωτμ μ γλρ ϵβολ ϩιτο

Translation

Recto I

And also another epistle from the holy *Patriarch* and *archbishop* of *Antioch* Apa *Severus* which he wrote for the *Church* of *Antioch* (it means) those who fear (God): the *clergy*, and the *faithful congregation.*

I wish to let you know that *neither* when I (stop) ceased also in your city before the day, I did not leave y[ou] behind me *but* I withdraw myself a little *according to* the *law.* I listened to the great shepherd, God, and the *Saviour Christ, making law* and saying: "*When* they persecute you in this *city*, flee you to another "[12] And I am strong in heart (take courage) that this (Christ) will pasture His flock in the place

Recto II

]of leaf. He said: "I will not leave you *orphans.*"[13] I will come to you[14] but even *also if I am now separated from you in* flesh *I am not far from your sublime mind in God,* but *being as if I am in the midst of you.*[15] I call for me this *blessed* Paul, which he left these (sayings?) for us as *example*, I said also: "*Even if* I am absent in body, I am present in spirit."[16] [ ] and I look to your *order* and strength of your *faith* which bring near Christ.

I did not say these (things) before; you did them in the matter after the

12 Mt 10:23.

13 Jn 14:18. ϫϵ ν†νλκ̄λ[τηγτν λν ϵτϵνο νορφλνοc Cf. H. Quecke, *Das Johannesevangelium Saidisch, Papyrologica Castroctaviana*, Roma- Barcelona 1984, p 177. ν̄†νλκλτηγτν̄ λν ϵτϵτνō ν̄ορφλνοc.

14 Phil 2:24 †νηγ ϣλρωτν̄ cf. G. Horner, The Coptic version of the New Testament in the Southern Dialect- Otto Zeller Osnabrück 1969, Vol. V., p. 290 †νηγ ϩν̄ ογϭϵπη.

15 λλλλ ϵνϵιο νϑϵ νϵιϩν τϵτνμητϵ Free quotation from Col. 2:5. "ϵϣϫϵ . ... λλλλ † νm̄μητν ϩm̄ πϵπ̄ñ̄λ̄ λλλλ ϵνϵιο νϑϵ νϵιϩν τϵτνμητϵ cf. Horner, *The Coptic version* ..., Vol. V, p. 334.

16 I Cor 5:3. ϫϵ κλν †ϩλτν τηγτν λν ϩμπcωμλ . λλλλ † νμμ]ητν ϩm̄ πϵπ̄ñ̄λ̄ different from the reading of G. Horner, *The Coptic Version* ..., Vol. IV, p. 198 "λνοκ γλρ ϵν†ϩλτϵτηγτν λν ϩm̄ πcωμλ ϵιϩλτϵτηγτν λϵ ϩm̄ πϵπ̄ñ̄λ̄"

accomplishment of *virtuous actions. But* also before the day, I had mentioned them and I confirmed them in the heart by the *oppression. For in fact* who ordered me the flight *according to* the *Law*[17]

Verso I

Altogether [ ] your strength and your firmness in the *faith.* And he had informed me that they will ask all of you questions by *pressure (affliction) as a test* of like a burning summer heat. *But* there is a dew of cloud will come upon you after the *test so that* I will say at that time with Isaiah the *prophet*: "This is the manner which Lord told me that there is a firmness which will happen in the *city* like a light of *burning* in the time[18] of noon and a cloud of dew in the day of the Lord."[19]

For this is the amazing of the *intellectual burning heat moreover* he used to *forgive (grant, combine, accede, assent)* in order to come, for the burning winds of the [ ]. He came to him, [ ] your [ ] would be revealed to the whole world *so that* the other *prophetic voices*

Verso II

be fitting to the *Church* of *Antioch* on your choice we agreed. *For* God reveals the light to the whole world. And its name will be called by God for ever *'Peace of righteousness'* to say its glory of worshipping God. *As for* in all these painful *pressures* which befall us you did not win much *but* you did more than winning *according* to the word of the *apostle, as for* you have truly confessed that *neither* death *nor* life *nor* the other (things) which will come after these can separate you from the *love* of God in *Christ Jesus* our Lord.[20] *For* when you pray to take everything, you take all to them and you *disdain* all who belong to this place. You look for eternal life which will be. *For* they hear by ...

17 Flight from persecution was a recurrent theme in the patristic theme, cf. O. Nicholson, "Flight from persecution an imitation of Christ: Lactanius Divine Institutes IV: 18:1-2" *Journal of Theological Studies*, n. s. 40 (1989) 48-65.

18 Repeated in Coptic.

19 ? Is 5:4.

20 Free quotation from Rom 8:35-39.

Commentary

Although the beginning of the this letter corresponds to a Syriac letter published by Brooks[21] the rest does not follow the Syriac version. We have several example where Coptic *texts relating to Severus are always different from the Syriac tradition* such as

a. The Homily on Saint Leontius of Tripoli.[22] The Coptic Sahidic is more developped than the Syriac one and contains in additional an autobiographical section which is omitted in the Syriac text.
b. The letter of Severus to the deaconess Anastasia.[23] This letter survives in Bohairic Coptic, Arabic, Syriac and some Greek fragments. In this text we can find that the Coptic and the Arabic agreed well while the Syriac is different with some addition or ommission
c. The first Cathedral homily of Severus of Antioch, where we have Sahidic Coptic and Syriac, the Coptic is more developped than the Syriac.[24]
d. Recently, I was able to identify two new copies of the book of the Philalethes[25] of Severus of Antioch in Arabic, with some Coptic words. The comparison between the Syriac and the Copto-Arabic version shows many differencies which I intend to treat them in a separate article.
e. Although the Coptic version of the Cathedral homily 103 of Severus of Antioch is fragmentary, it shows some additions and ommisions in each tradition.[26]
f. The other texts of the Coptic Corpus of Severus of Antioch are too fragmentary and did not allow us to do the comparison.[27]

21 E. Brooks, *Select letters of Severus,* London 1904, Vol. 2, Number IV.8

22 G. Garitte, "Textes hagiographiques orientaux relatifs à Saint Léonce de Tripoli" *Le Muséon* 79 (1966) p. 357-358 §IV. M. Brière, F. Graffin, *Les Homiliae Cathedrales de Sévère d'Antioche, PO* 35/3, Turnhout 1969, p. 358-367.

23 M. Chaîne, "Une lettre de Sévère d'Antioche à la diaconesse Anastasie" *Oriens Christianus* 11 (1913) p. 32-58. E. W. Brooks, *A Collection of Letters of Severus of Antioch, PO* XIV/1 N° 67, Paris 1920 (²ed Brepols, Turnhout 1988), p. 75-118. G. Mercati, "La lettera di Severo Antiocheno su Matt 23,35" *Oriens Christianus* 12 (1915) p. 59-63. Youhanna Nessim Youssef, "Letter of Severus of Antioch to Anastasia the Deaconess" *BSAC* 40 (2001) p. 126-136.

24 For the first homily, E. Porcher "La première homélie cathédrale de Sévère d'Antioche"*Revue de l'Orient Chrétien* 19 (1914) p. 69-78, 135-142. E. Lash, *Les Homélies Cathédrales de Sévère d'Antioche, Homélies I-XVII, Patrologia Orientalis* 38/2, Turnhout 1976, p. 253-268.

25 Youhanna Nessim Youssef "Arabic Manuscripts of the Philalethes of Severus of Antioch" *Proche Orient Chrétien* 51 (2001) p. 261-266.

26 E. Lucchesi "Un fragment Copte inédit de l'homélie CIII sur l'Epiphanie de Sévère d'Antioche" *JTS* 30 (1979) p. 197-201, especially notes 4, 5, 7, 9, 11.

27 (For the homily 14) E. Porcher, "Un discours sur la sainte Vierge par Sévère d'Antioche"

This text highlight the need and the importance of completing the pionneer study of Lash on the techniques of the translation from the original Greek to the other languages mainly Coptic and Syriac.[28]

Revue de l'Orient Chrétien 20 (1915-1917) p. 416-423. E. Lucchesi, "Notice touchant l'homélie XIV de Sévère d'Antioche" *Vigiliae Christianae* 33 (1979) p. 291-293. S. J. Voicu, "Un frammento copto dell'omelia Cattedrale 77 di Severo d'Antiochia" *Augustinianum* 32 (1992) p. 385-386. A. I. Elanskaya, *The literary Coptic Manuscripts in the A. S. Pushkin State Fine Arts Museum in Moscow*, Leiden 1994, p. 372-377. This text E. Lucchesi has identified the homily 67 but as far as I am aware the text did not appear yet.

28 C. J. Lash, The techniques of a translator: "Work-notes on the Methods of Jacob of Edessa in translating the homilies of Severus of Antioch" *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen*, herausgegeben von F. Paschke, Berlin 1981, p. 365-383.

Alexander Sima

konä yəqättəl in einer Wiener Handschrift des äthiopischen Danielbuches

Ein Beitrag zur Textgeschichte des altäthiopischen Daniel und zur Sprachgeschichte des Gəʿəz*

In den jüngsten Untersuchungen zum altäthiopischen Verbalsystem wurde einerseits gezeigt, daß die verbale Kategorie *konä yəqättəl* im aksumitischen Gəʿəz nicht gebräuchlich – und somit höchstwahrscheinlich inexistent – war (Bombeck 1997, 11[1]), und andererseits plausibel gemacht, daß *konä yəqättəl* erst im Zuge der arabisch-äthiopischen Übersetzungsliteratur der salomonidischen Periode im Gəʿəz heimisch geworden ist: Zuerst nur als Calque von arab. *kāna yaqtulu* in arabisch-äthiopischen Übersetzungstexten verwendet, hat es sich allmählich auch auf neue, genuin äthiopische Texte ausgebreitet (Weninger 2001, 298-301).

In seiner Untersuchung des alt-äthiopischen Verbalsystems wies Weninger 2001, 298-299, jedoch auch auf fünf Stellen in der aksumitischen Literatur – drei aus der Bibel (Gen 4,22; Apg 9,21; Hebr 11,9), zwei aus Apokryphen (Jub 11,7; Hen 12,3) – hin, in denen (teilweise nur in einzelnen, jungen Hss.) die Verbalform *konä yəqättəl* vorkommt und nahm an, daß »*kona yəqattəl* erst durch eine spätere Revision in den Text [der genannten fünf Stellen, A. S.] eingedrungen ist«. Daß dieses Eindringen in solche schon in aksumitischer Zeit aus dem Griechischen übersetzte Texte über eine Revision nach einer arabischen Vorlage, in der an den entsprechenden Stellen eben *kāna yaqtulu* verwendet wird, geschah, wird bei Weninger 2001, 301, implizit, bei Bombeck 1997, 11, explizit vorausgesetzt[2]. Da detaillierte textgeschichtliche Untersuchungen zu diesen »aksumitischen« *konä yəqättəl*-Stellen fehlen – was wieder-

* Prof. Stefan Weninger bin ich für eine kritische Durchsicht des Manuskriptes zu Dank verpflichtet.

1 Mit Verweis auf die damals noch unpublizierte Habil.-Schrift von Weninger (= Weninger 2001).

2 »Erst nachträglich sind sie [d.h. *konä yəqättəl*-Syntagmen, A. S.] – etwa bei einer Revision nach einem arabischen Text (...) – auch in Texte der aksumitischen Periode gelangt« (Bombeck 1997, 11).

um am unbefriedigenden Forschungsstand zu den arabischen Bibelübersetzungen liegt –, war bislang ein Nachweis dieser an sich sehr plausiblen Vermutung nicht möglich.

Die folgende Miszelle beabsichtigt, diesen Nachweis anhand einer textgeschichtlichen Untersuchung zu sieben *konä yəqättəl*-Stellen im Buch Daniel zu erbringen:

Unter den Handschriften, die Oscar Löfgren im kritischen Apparat seiner Edition des äthiopischen Daniel ausgewertet hat, fällt Wien Nationalbibliothek Cod. aeth. 16[3] (= W) durch seine äußerst eigenwillige, paraphrasierende Wiedergabe mancher Textpassagen auf. Teilweise ersetzen diese Paraphrasen den ursprünglichen altäthiopischen Text, teilweise treten sie nach Art eines Kommentars neben diesen, so daß sie ihn inhaltlich erweitern.

Mustert man die im Apparat von Löfgrens Daniel-Edition angegebenen Sonderlesarten der Hs. W durch, so fällt auf, daß W – und *nur* W – an sieben Stellen eine Verbalform *konä yəqättəl* aufweist, die der altäthiopischen Textform (und auch allen anderen von Löfgren im Apparatus criticus verwerteten Hss.) fremd ist. Bei allen sieben Stellen handelt es sich um die oben beschriebenen, für W so typischen Paraphrasen, die in anderen äthiopischen Daniel-Hss. keine Parallelen haben.

Dieser späten Überarbeitung des altäthiopischen Daniel-Textes in W liegt – worauf schon Löfgren selbst hingewiesen hat – eine arabische Vorlage zugrunde. Bei einer diesbezüglichen Sichtung der arabischen Textformen des Buches Daniel zeigt sich schnell, daß es die Handschriften Berlin Diez A fol. 41 = Ahlwardt 10173 (= B)[4] und Vat. arab. 503 (= V_3)[5] – also die »syrische« Texttradition – sind, deren Charakteristika sich am ehesten mit den Eigenheiten der äthiopischen Hs. W decken und die somit als Vorlagen der Revision am ehesten in Frage kommen.

Im folgenden wird das Verhältnis dieser drei Handschriften sowohl zum altäthiopischen Daniel (a.) als auch untereinander (b.) hinsichtlich der sieben *konä yəqättəl*-Stellen untersucht:

3 Beschreibung bei Nikolaus Rhodokanakis: Die äthiopischen Handschriften der K. K. Hofbibliothek zu Wien. Wien, 1906 (Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften Phil-Hist. Kl. 151/4), 3-15.

4 Beschreibung bei Löfgren 1936, 9-14. Die Hs. ist datiert auf 1325 AD, der Daniel-Text umfaßt die foll. 235r-257v.

5 Beschreibung bei Löfgren 1936, 21-23. Die Hs. ist nicht datiert, entstand aber etwa um 1300 AD, der Daniel-Text umfaßt die foll. 155v-190r. Es ist im Kontext arabisch-äthiopischer Textbeziehungen nicht uninteressant, daß sich am rechten Rand von fol. 163r die äthiopische Beischrift *'o Krəstos mämḥərəyä* befindet.

a. Um die Eigenheit von W zu demonstrieren, wurden die sieben *konä yəqättəl*-Stellen in W der »altäthiopischen« Textform von Löfgren (= L)[6], die diese Verbalform nicht aufweist, gegenübergestellt[7].
b. Sodann wurde W mit der arabischen Version in B[8] und V_3[9] verglichen, um festzustellen, ob äth. *konä yəqättəl* direkte arabische Vorbilder hat.

(1) L *wä-'azzäzä yandədu 'ətonä məsbəʿitä 'əskä bä-ḫəqqu yəwʿi* »und er befahl, den Ofen siebenmal stärker anzuheizen, bis er stark brenne« (Dan 3,19)

W *wä-'azzäzä yandədu 'əsatä məsbəʿitä 'əm-zä-konä yənäddəd 'əskä bä-ḫəqqu yəwʿi* »und er befahl, das Feuer siebenmal stärker, als es (schon) angeheizt war, anzuheizen, bis es stark brenne« (fol. 24v b, 6-8)

B *wa-'amara*[10] *'an tūqada l-'atūnu sabʿata 'aḍʿāfin ʿalā mā kāna tūqadu* »und er befahl, daß der Ofen siebenmal stärker angeheizt werde, als er schon angeheizt war« (fol. 240v,4 = Löfgren 1936, 67,-1 – 68,1)[11]

V_3 *fa-'amara 'an yušğara l-'atūnu sabʿata 'aḍʿāfin ʿalā mā kāna yušğaru* »und er befahl, daß der Ofen siebenmal stärker angeheizt werde, als er schon angeheizt war« (fol. 164r,5f.)

(2) L *wä-'i-ḫadägu 'astäwadəyotomu wäʿali ḫabä nəguś* »und die Diener ließen nicht ab, sie beim König anzuklagen«[12] (Dan 3,46)

W *wä-'əlləktu-hi 'əllä konu yanäddədu 'ətonä 'əsat 'i-yaṣärrəʿu 'andədo* »und diejenigen, die den Feuerofen anheizten, ließen im Anheizen nicht nach« (fol. 27r a,15f.)

B *wa-lam yakūnū yakuffū lladīna kānū yūqidūna l-'atūna* »und nicht

6 Löfgrens altäthiopischer Daniel-Text basiert im wesentlichen auf den beiden Hss. Paris BN Éth. 11 und Paris BN Abb. 55, deren Textgestalt mit Sicherheit noch vor 1300 anzusetzen ist (Löfgren 1927, XLVII-XLVIII).

7 Ich danke der Handschriftensammlung der Österreichischen Nationalbibliothek Wien, daß ich am 27. 12. 2000 Einsicht in Cod. aeth. 16 nehmen durfte.

8 Die Verse 1-25 und 46-48 von Kapitel 3 der Hs. B wurden in Löfgren 1936, 66-68, publiziert, darüber hinaus stellte mir die Orient-Abteilung der Preußischen Staatsbibliothek Berlin einen Mikrofilm der Hs. B zur Verfügung, wofür den Verantwortlichen hier mein bester Dank ausgesprochen sei.

9 Die Verse 46-48 von Kapitel 3 der Hs. V_3 wurden in Löfgren 1936, 70, veröffentlicht, darüber hinaus stellte mir Biblioteca Apostolica Vaticana einen Mikrofilmabzug der Hs. V_3 zur Verfügung, wofür den Verantwortlichen hier mein bester Dank ausgesprochen sei.

10 In der Hs.: *'āmara*.

11 An dieser Stelle haben auch die arab. Hss. O_1 und O_2, die ebenfalls zur »syrischen« Texttradition zählen, *kāna yūqadu* (Löfgren 1936, 58,8 und 63,7).

12 Der Altäthiope hat hier die griechische Vorlage erheblich mißverstanden, vgl. Löfgren 1927, 113.

ließen diejenigen, die den Ofen anheizten, nach« (fol. 241v,7 = Löfgren 1936, 68,9f.)

V_3 *wa-lam yakun 'ulā'ika lladīna kānū yuḍarrimūna n-nāra yahd<a'> ūna* »und nicht ließen jene, die das Feuer anheizten, nach« (fol. 166v,5 = Löfgren 1936, 70,1f.)

(3) L *wä-tälaʿalä näbälbal 'əm-'əton 'arbəʿa wä-təsʿ bä-'əmät* „und die Flammen erhoben sich 49 Ellen aus dem Ofen« (Dan 3,47)

W *wä-näbälbalä 'əton-əssä*[13] *konä yəhub qalä wä-tälaʿalä mälʿəltä 'əton 'arbəʿa wä-təsʿ 'əmätä* „und die Flammen des Ofens aber erzeugten ein Geräusch und erhoben sich 49 Ellen über den oberen Rand des Ofens« (fol. 27r a,-9ff.)

B *wa-rtafaʿa lahabu n-nāri wa-ṣāra fawqa l-'atūni tisʿata wa-'arbaʿīna ḏirāʿan* »und die Flamme erhob sich in die Höhe und reichte 49 Ellen über den Ofen hinaus« (fol. 241v,9-10 = Löfgren 1936, 68,11)

V_3 *wa-'inna lahaba n-nāri 'aʿṭā ṣawṭan wa-rtafaʿa fawqa l-'atūni tisʿata wa-'arbaʿūna* [!] *ḏirāʿan* »und die Flamme erzeugte ein Geräusch[14] und erhob sich 49 Ellen über den Ofen hinaus« (fol. 166v,7-8 = Löfgren 1936, 70,3f.)

(4) L *Bälṭäsor nəguś gäbrä məsaḥa lä-mägäbtu wä-ʿaśärtä mə'ətä bə'əsē 'astäyä wäynä* »König Belsazar gab ein Festmahl für seine Gefolgsleute, und 1 000 Personen gab er Wein zu trinken« (Dan 5,1)

W *Bälṭäsor nəguś gäbrä məsḥa ʿabiyä lä-mägäbtu wä-konä ḫʷəlqomu 1000 wä-bä-qədəmä 1000 konä yəsätti wäynä* »König Belsazar gab ein großes Festmahl für seine Gefolgsleute – ihre Zahl betrug 1 000; und vor (diesen) 1 000 trank er Wein« (fol. 36r a,-1 – 36r b,8)

B *fa-'ammā Balṭašāṣaru l-maliku fa-hayya'a ṭaʿāman kaṯīran li-'alfi qā'idin min quwwādihī wa-kāna yašrabu mina l-ḫamri* »Und König Belsazar ließ ein Festessen für 1 000 seiner Kommandanten zubereiten und trank Wein« (fol. 244r, -5f.)

V_3 *Balšāṣaru l-maliku ṣanaʿa ṭaʿāman ʿaẓīman li-‹l›-quwwādi l-'alfi wa-bi-'ārā'i l-'alfi kāna yašrabu l-ḫamra* »Belsazar, der König, gab ein Festessen für die 1000 Kommandanten[15] und im Angesicht der tausend trank er Wein« (fol. 171v,8f.)

13 Sic! Bei Löfgren fehlt *-əssä*.

14 Zur Herkunft dieses Zusatzes aus der syrischen Texttradition vgl. Löfgren 1927, 114.

15 Oder hat der Übersetzer griech. Χιλίαρχος im Sinn?

(5) L *wä-'əm-ʿəbäyu zä-wähabo kʷəllu 'aḥzab wä-bäḥawərt wä-ḥəzb yərəʷʷədu 'əmnehu* „und vor seiner Macht, die (Gott) ihm gegeben hatte, zitterten alle Völker und Länder« (Dan 5,19)

W *wä-'əm-<ʿə>bäyu zä-wähabwo kʷəllu 'aḥzab wä-ḥəzb wä-bäḥawərt konu {yə}rə''ədu*[16] *'əm-qədmehu* »und vor seiner Macht, die (Gott) ihm gegeben hatte, zitterten alle Völker und Länder« (fol. 37v b,6-9)

B *ğamīʿu l-'umami wa-š-šuʿūbi wa-l-luġāti faziʿat minhu* »alle Völker und Stämme und Sprachen zitterten vor ihm« (fol. 245r, -3f.)

V_3 *wa-mina l-ğalālati llatī 'aʿṭāhu ğamīʿu š-šuʿūbi wa-l-'umami wa-l-'alsuni kānū yurʿadūna* »Und vor der Majestät, die (Gott) ihm gegeben hatte, zitterten alle Stämme und Völker und Sprachen« (fol. 172r,6f.)

(6) L *wä-gize śälästu saʿat zä-ʿəlät sägädä wä-ṣälläyä wä-täganäyä qədmä 'amlaku bä-'ay gəbr zälfä* »und zur dritten Stunde des Tages warf er sich nieder und betete und sprach den Lobpreis vor Gott, wie er es gewohnt war« (Dan 6,10)

W *wä-konä yəsäggəd bä-bərəkihu*[17] *lälä-kʷəllu ʿəlät 3 gizeyatä*[18] *'ənzä yəṣelli wä-yəsäggəd wä-yətgannäy qədmä 'amlak* »und er war gewohnt, sich dreimal an jedem Tag auf seine Knie zu werfen, indem er betete und sich niederwarf und vor Gott den Lobpreis sprach« (fol. 39r a,-2 – 39r b,1)

B *wa-kāna yarkaʿu wa-yağṭū ʿalā rukbatayhi ṭalāṭa marrātin kulla yawmin wa-yuṣallī wa-yaškuru li-'ilāhihī* »und er warf sich dreimal an jedem Tag auf seine Knie und betete und dankte seinem Gott« (fol. 247v,4f.)

V_3 *wa-ṭalāṭa marrātin fī l-yawmi kāna yağṭū ʿalā rukbatayhi wa-yuṣallī wa-yaškuru quddāma 'ilāhihī kamā kāna yaṣnaʿu min qablu* »Und dreimal am Tag fiel er auf seine Knie und betete und dankte vor seinem Gott, wie er schon immer zu tun pflegte« (fol. 174v,2f.)

(7) L *'anä Dan'el ḥalämku wä-rə'iku 'arbaʿtä näfasatä* »Ich, Daniel, träumte und sah vier Winde« (Dan 7,2)

W *yəbe Dan'el 'an-sä konku 'ərə'i bä-ra'yä lelit wä-nahu 'arbaʿtä näfasatä* »Daniel sprach: Ich sah in einer nächtlichen Vision vier Winde« (fol. 42r b,-7ff.)[19]

16 In der Hs. *rərə''ədu*.

17 Sic! Bei Löfgren *bəräkihu*.

18 Sic! Bei Löfgren *gizeyat*.

19 Die Konstruktion ist syntaktisch verunglückt: Entweder sollte in Anlehnung an V_3 der Akkusativ bei *'arbaʿtä näfasatä* korrigiert oder in Anlehnung an L das *wä-nahu* getilgt werden.

B *wa-qāla: ra'aytu fīmā yarā n-nā'imu bi-l-layli wa-'iḏā 'arbaʿatu 'aryāḥi s-samā'i* »Und (Daniel) sprach: Ich sah, indem der Schlafende in der Nacht (eine Vision) sieht: Siehe, da sind die vier Winde des Himmel« (fol. 248v,10f.)

V_3 *wa-qāla 'innī kuntu 'arā fī ru'yā l-layli fa-'iḏā 'arbaʿu 'aryāḥi s-samā'i* »Und (Daniel) sprach: Ich sah in einer nächtlichen Vision: Siehe, da waren die vier Winde des Himmels« (fol. 175v,-2)

Befund und Ergebnis

a. Bei einem Vergleich der altäthiopischen Version L mit derjenigen in Hs. W lassen sich diejenigen *konä yəqättəl*-Stellen in W am leichtesten als sekundär erkennen, die in L gänzlich fehlen (1, 3) oder inhaltlich völlig abweichen (2, 4). An den übrigen drei Textstellen ersetzt *konä yəqättəl* entweder Imperfekt (5) oder Perfekt (6, 7) der älteren Textversion L.

b. Ein Vergleich der *konä yəqättəl*-Formen in W mit den arabischen Hss. B und V_3 ergibt folgenden Befund:

Hs. B: Bei vier (1, 2, 4, 6) der sieben Stellen in W entspricht *konä yəqättəl* ein *kāna yaqtulu* der arabischen Version.[20]

Hs. V_3: Bei sechs (1, 2, 4-7) der sieben Stellen in W entspricht *konä yəqättəl* ein *kāna yaqtulu* der arabischen Version.

Interessant ist der Befund von Bsp. 3: Die jüngere äth. Version W unterscheidet sich von der älteren L durch eine Interpolation (Geräusch der Flammen im Ofen), die sich in B überhaupt nicht findet, wohl aber in V_3 – allerdings ohne *kāna yaqtulu*.

Dieses Bsp. 3 zeigt, daß weder B noch V_3 die direkte Vorlage der Revisionsschicht von W darstellt, sondern dafür eine verlorene arabische Version angenommen werden muß, die B und V_3 sehr nahe stand, insgesamt aber V_3 näher zu stehen scheint.

Dieser Befund im Buch Daniel bestätigt die eingangs zitierte Annahme: Es läßt sich nachweisen, daß die Verbalform *konä yəqättəl* bei einer Textrevision nach einer arabischen Vorlage, die an den entsprechenden Stellen *kāna yaqtulu* enthält, in den altäthiopischen Text eingedrungen ist.

20 In Bsp. 5 hat Hs. B einfaches Perfekt, in Bsp. 7 weist sie eine gänzlich abweichende Satzkonstruktion auf.

Bibliographie

Bombeck, Stefan: hallo und kona im altäthiopischen Markusevangelium. Biblische Notizen 87 (1997) 5-12.

Löfgren, Oscar: Die äthiopische Übersetzung des Propheten Daniel. Paris, 1927.

Löfgren, Oscar: Studien zu den arabischen Danielübersetzungen. Mit besonderer Berücksichtigung der christlichen Texte. Nebst einem Beitrag zur Kritik des Peschittatextes. Uppsala, 1936.

Weninger, Stefan: Das Verbalsystem des Altäthiopischen. Eine Untersuchung seiner Verwendung und Funktion unter Berücksichtigung des Interferenzproblems. Wiesbaden, 2001 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz – Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission 47).

Sevir B. Chernetsov

A short story of St. Täklä Haymanot's ancestors and his "heritage" (*rist*) in the Däbra-Libanos version of his Vita

It happened so that a small monastery of Däbrä Asbo which had been founded by Täklä Haymanot in the second half of the 13th century and later renamed into Däbrä Libanos, became in the course of time a mighty Däbrä Libanos congregation and gained dominating position within the Ethiopian Church. The growing influence of the congregation went hand in hand with the growth of Täklä Haymanot's fame and popularity, and there appeared also new versions of his Vita, where his new significance found its expression, also new for the time. This literary development corresponded well to the popular understanding of history Allan Hoben had once written about: "Most Amhara are little concerned with the past as such. What is important to them about these major events of traditional history is their representation on the present-day landscape and their projection into current administrative and social relationships. Contemporary relationships are justified with reference to these historic representations, and changes in these relationships, particularly changes having to do with land rights, usually involve changes in the interpretation of 'history'."[1]

And new changes in the position of Däbrä Libanos congregation included also the "changes having to do with land rights." So, in later (so-called "Däbrä Libanos") versions of Täklä Haymanot's Vita this led incidentally to the emergence and further development of such a new hagiographical element as genealogy of the saint, "the son of God by grace and the son of Adam by flesh" (ወልደ፡ እግዚአብሔር፡ በጸጋ፡ ወወልደ፡ አዳም፡ በሥጋ፡). Such a genealogy "by flesh" was an innovation indeed for Ethiopian hagiography: previously in Ethiopian vitae sanctorum there were found only "spiritual", or "monastic genealogies", which traced the saint's spiritual origin back to famous Egyptian fathers of monasticism – St. Antonius, St. Macarius and St. Pachomius, while his own pedigree "by flesh" seldom went further than his immediate parents. This innovation produced imitations in compilation of other vitae, and had its own further development as well within the Vita cycle of Täklä Haymanot

1 Allan Hoben, *Land Tenure among the Amhara of Ethiopia. The Dynamics of Cognatic Descent.* Chicago, 1972. 83.

himself, where besides his genealogy proper, a short story of his ancestors was included. Thus, in the Ms. Eth. 18 from the manuscript collection of St. Petersburg branch of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences there are present both a short story of Täklä Haymanot's ancestors and his genealogy. It is remarkable that these two stories were placed in different parts of the Vita: the former is written in the beginning on ff. 9-10, while the latter is placed at the end on ff. 84-85. In another Ms. from Bodleian Library No. Aeth. 3 at first is given a very short genealogy Täklä Haymanot (ff. 4r-4v), then a short story of his ancestors (ff. 5r-6v), then the genealogy of Ethiopian kings (ff. 6v-7v), and finally goes an extensive genealogy of the saint.

The genealogy and the short story of Täklä Haymanot's ancestors are obviously independent stories within his Vita. In the Ms. Eth. 18 the short story is presented as follows: (f. 9r. col. 2) ወኮነ፡ ጥንተ፡ ሙላዱ፡ ለዝንቱ፡ ቅዱስ፡ ሀገረ፡ ኢየሩሳሌም፡ አም[ደወ]ለ፡ ፍልጥ፡ ዘፈለጣ፡ ኢያሱ፡ መስፍን፡ ከመ፡ ትኩን፡ ክፍለ፡ ለሌዋውያን፡ ወይእቲ፡ ክፍል፡ ለሳዶቅ፡ ካህን፡ ወልደ፡ አብያታር፡ በመዋዕለ፡ ሰሎሞን፡ ንጉሥ፡ ሳዶቅ፡ ወለዶ፡ ለአዛርያስ፡ ወሰሎሞን፡ ወለዶ፡ ለአብነ፡ ሐኪም። ዘበትርጓሜሁ፡ ወልደ፡ ጠቢብ፡ ወአንገሦ፡ ሰሎሞን፡ ለወልዱ፡ አብነ፡ ሐኪም፡ ወፈነዎ፡ ብሔረ፡ ኢትዮጵያ፡ ከመ፡ ይንግሥ፡ ላዕለ፡ ኵሉ፡ በሓውርቲሃ፡ ወለወልደ፡ ሳዶቅሂ፡ አዛር(col. 3)ያስ፡ ፈነወ፡ ምስሌሁ፡ ከመ፡ ይኩን፡ ካህነ፡ ከመ፡ አቡሁ፡ ወፅኡ፡ ኡ፡ (sic) እምኢየሩሳሌም፡ ምስለ፡ ብዙኅ፡ ሕግ፡ ወሥርዓት፡ ጽዮንሂ፡ ታቦተ፡ አምላክ፡ አስራኤል፡ ወፅአት፡ ምስሌሆሙ፡ ብሔረ፡ ኢትዮጵያ፡ ወዲበ፡ ኵሉ፡ ንዋያ፡ ወመጋብርቲሃ፡ ሥሉጥ፡ ውእቱ፡ አዛርያስ፡ በከመ፡ ሕጎሙ፡ ለአበዊሁ፡ ሌዋውያን፡ ወበጽሑ፡ ምድረ፡ ትግሬ፡ ወነቢሮሙ፡ ውስቴታ፡ ጎዳጠ፡ መዋዕለ፡ አውሰበ፡ አዛርያስ፡ ወለተ፡ ፩እምክቡራን፡ ሀገር፡ አለ፡ ይብልዎሙ፡ ደቀ፡ መደባይ፡ ወወለደ፡ ወልደ፡ ወሰመየ፡ ስሞ፡ ሳዶቅ፡ በከመ፡ አቡሁ፡ ሳዶቅ፡ ወለዶ፡ ለሌዊ፡ ወሌዊ፡ ወለዶ፡ ለሕዝበ፡ ረዓይ፡ ወሕዝ(f. 9v col. 1)በ፡ ረዓይ፡ ወለዶ፡ ለሕዝበ፡ ዋሒ፡ ወነበሩ፡ አሉ፡ ካህናት፡ እንዘ፡ ይሜህሩ፡ ሕገ፡ ኦሪቶሙ፡ ለኵሉ፡ ሰብአ፡ ኢትዮጵያ፡ ለአለ፡ ይትጋብኡ፡ ኀበ፡ ንጉሥ፡ በከመ፡ ግብሮሙ፡ ለካህናተ፡ ደብተራ፡ ወእስከ፡ አሜሃ፡ ኢተወልደ፡ ክርስቶስ፡ ወበ፲፱ዓመት፡ እምጽአቶሙ፡ እምግብጽ፡ እንዘ፡ ጢባርዮስ፡ ንጉሠ፡ ሮሜ፡ ወእንዘ፡ ሄሮድስ፡ ንጉሠ፡ ገሊላ፡ ወእንዘ፡ ባዜን፡ ንጉሠ፡ ኢትዮጵያ፡ ወእኪን፡ ካህን፡ በውስቴታ፡ ተወልደ፡ ንጉሥነ፡ ኢየሱስ፡ ክርስቶስ፡ በቤተ፡ ልሔም፡ ዘይሁድ፡ ወእኪን፡ ወለዶ፡ ለስምዖን፡ ወስምዖን፡ ወለዶ፡ ለእንበሪም፡ ወእምድ(col. 2)ኅረ፡ ዓርገ፡ እግዚእነ፡ ኢየሱስ፡ ክርስቶስ፡ በ፷፯ዓመት፡ መጽአ፡ ነጋዲ፡ እምኢየሩሳሌም፡ ወምስሌሁ፡ ፪ደቂቅ፡ ስሙ፡ ለ፩ፍሬ፡ ምናሞስ፡ ወለካልኡ፡ ሲድራኮስ፡ ወኀደሩ፡ ውስተ፡ ቤቱ፡ ለእንበሪም፡ ካህን፡ ወበይእቲ፡ ሌሊት፡ ሐመ፡ ነጋዲ፡

ወእምድኅረ፡ ኀዳጥ፡ መዋዕል፡ ሞተ። ወእሙንቱ፡ ደቂቅ፡ ልህቁ፡ በቤቱ፡ ለእንበሪም፡ ወአሐተ፡ ዕለተ፡ ይቤሎ፡ ፍሬ፡ ምናጦስ፡ ለእንበሪም፡ አንሰ፡ አነክር፡ ግዕዘክሙ፡ ለሰብአ፡ ኢትዮጵያ፡ ግዝረተ፡ ወእምነተ፡ ክርስቶስ፡ ሀሎ፡ ኀቤክሙ። ጥምቀትሰ፡ ወቀሪበ፡ ቍርባን፡ ኢሀሎ፡ ወይቤሎ፡ እንበሪም፡ ግዝረተሰ፡ አም(col. 3)ጽኡ፡ ሌዋውያን፡ አበውየ፡ ወእምነተኒ፡ አምጽአ፡ ሕፅዋ፡ ለሕንደኬ፡ ንግሥት፡ ወለነሢአ፡ ጥምቀት፡ ወቍርባን፡ ኢተፈነወ፡ ሐዋርያ፡ ኀቤነ፡ ወባሕቱ፡ ነኅ፡ አንተ፡ ሑር፡ ኀበ፡ ሊቀ፡ ጳጳሳት፡ ወንሣእ፡ መባሕተ፡ እምኔሁ፡ ከመ፡ ትኩንን፡ ሐዋርያ፡ ወይቤሎ፡ ፍሬ፡ ምናጦስ፡ ኦሆ፡ ለቃልከ፡ እግዚአየ፡ ወወሀቦ፡ እንበሪም፡ ለፍሬ፡ ምናጦስ፡ ወርቀ፡ ወብሩረ፡ ከመ፡ ይኩኖ፡ ስንቀ፡ ለፍኖት፡ ወሖረ፡ ፍሬ፡ ምናጦስ፡ አየሩሳሌም፡ ወበጽሐ፡ ኀበ፡ ሊቀ፡ ጳጳሳት፡ አባ፡ አትናቴዎስ፡ ወነገሮ፡ ኵሎ፡ ግዕዘ፡ ብሔረ፡ ኢትዮጵያ፡ ወሰሚዖ፡ ሊቀ፡ ጳጳሳት፡ ተፈሥሐ፡ ጥቀ፡ ወሤሞ፡ ሎቱ፡ ከመ፡ ይኩን፡ (fol. 10r col. 1) ጳጳስ፡ ለኵሉ፡ ብሔረ፡ ኢትዮጵያ፡ ወሰመዮ፡ ጳጳስ፡ ለኵሉ፡ ብሔረ፡ ኢትዮጵያ፡ ወሰመዮ፡ ስሞ፡ ሰላማ፡ ዘበትርጓሜሁ፡ ሰላማዊ፡ ማእከለ፡ እግዚአብሔር፡ ወሰብኡ፡ ግአባ፡ ሰላማ፡ ብሔረ፡ አግዓዚ፡ በ፪፻፵ወ፩ ዓመት፡ እምልደተ፡ እዚአነ። ወበጽሐ፡ ኀበ፡ አንበሪም፡ ቅድመ፡ ወአጥመቆ፡ ወሤሞ፡ ሚመተ፡ ጲቄና። ወበሳኒታ፡ ረሰዮ፡ ቀሲስ፡ ወወለጠ፡ ስሞ፡ ወሰመዮ፡ ሕዝበ፡ ቀድስ፡ ወይቤሎ፡ አጥምቅ፡ ኵሎ፡ ሰብአ፡ ወአምታሕቴየ፡ ይኩን፡ ሥልጣንክ፡ ወይበሉከ፡ ኤጲስ፡ ቆጶስ፡ ወነሢኦ፡ ሥልጣነ፡ መባሕት፡ እምኔሁ፡ አጥመቀ፡ ኵሎ፡ ሰብአ፡ ወመህሮሙ፡ ሃይማኖተ፡ ክርስቶስ፡ ወአሜሃ፡ ተጠምቁ፡ ሰብአ፡ ኖባ፡ (col. 2) ወሳባ፡ ሰብአ፡ ናግራን። ወትግሬ፡ ሰብአ፡ አንጎት፡ ወአምሐራ፡ ወለቃ፡ ወቋታ፡ ወዘባጉደር። ወኮኑ፡ ኵሎሙ፡ ዓቢየ፡ ክርስቲያን፡ በአደዊሁ፡ ለሕዝበ፡ ቀድስ፡ በመዋዕሊሆሙ፡ ለንግሥት፡ ጌራን፡ አብርሃ፡ ወአጽብሐ፡ ወሕዝበ፡ ቀድስ፡ ወለዶ፡ ለሕዝበ፡ ባርክ፡ ወሕዝበ፡ ባርክ፡ መጽአ፡ እምትግሬ፡ ወነበረ፡ ብሔረ፡ ጻውንት፡ አንተ፡ ትሰመይ፡ ባሕረ፡ ቀጋ፡ ወነሥአ፡ ብእሲተ፡ እምህየ፡ ወወለዶ፡ ለተክለ፡ ቀዓት፡ ወተክለ፡ ቀዓት፡ ነሥአ፡ ብእሲተ፡ እምነ፡ አምሐራ፡ አንተ፡ ትሰመይ፡ መቀደላ፡ ወወለደ፡ ፯ደቂቀ፡ ወልህቁ፡ በውስቴታ፡ ወእስከ፡ ይእዜ፡ ይእቲ፡ ርስቶሙ፡ ወይትበሀሉ፡ ፯አብያተ፡ ዲያቆና(col. 3)ት፡ ካህናተ፡ ደብተራ፡ እሙንቱ፡ ዘህገረ፡ ጽዮን፡ ወ፩እምኔሆሙ፡ ዘስሙ፡ ዓጽቀ፡ ሌዊ፡ አጥመቆሙ፡ ለሰብአ፡ ወለቃ፡ ወለቤተ፡ አምሐራ፡ ለሰብአ፡ መርሐ፡ ቤቴ፡ ወለመንዝጎ፡ ወውእቱ፡ ዓጽቀ፡ ሌዊ፡ ነሥአ፡ ብእሲተ፡ እምሐርበ፡ ግሼ፡ ወወለደ፡ ለአባ፡ ይድላ፡ ዘበትርጓሜሁ፡ ይሑር፡ ከመ፡ ይኩን፡ አበ፡ ለብሔረ፡ ሼዋ፡ ብሂል፡ አስመ፡ መንፈሰ፡ ትንቢት፡ ይነብብ፡ ውስተ፡ አትሆሙ፡ ለሰብአ፡ አምሐራ፡ ዘተናገሩ፡ ነገር፡ ይከውን፡ በጊዜሁ፡ ወለአባ፡ ይድላ፡ ፈነዎ፡ ድግናይዛን፡ ንጉሠ፡ ብሔረ፡ ሼዋ፡ ምስለ፡ ፻ወ፶ካህናት፡ ክቡራን፡ ሌዋውያን፡ ከመ፡ ያጥምቁ፡ ኵሎ፡ ሰብአ፡ ለአለ፡ ይነብሩ፡ ውስቴታ፡ ወሊቆሙሰ፡ አባ፡ ይድላ፡ ውእ (fol. 10v col. 1)ቱ፡ ወበጺሖሙ፡ ሸዋ፡

ነበረ፡ አባ፡ ይድላ፡ ብሔረ፡ ጽላልሽ፡ ወአጥመቀ፡ ብዙኃን፡ ሰብአ፡ በውስቴታ፡ በ፲፻፻ ወበ፩፻፻ በአሐቲ፡ ዕለት፡ ወተሐንጸ፡ አብያተ፡ ክርስቲየዘናት፡ ብዙኃተ፡ በምድረ፡ ሸዋ፡ በመዋዕሊሆሙ፡ ለእሙንቱ፡ ካህንት፡ አስመ፡ ታቦታ[ት]ሂ፡ ወንዋየ፡ ቅድሳት፡ ወኵሉ፡ መጻሕፍተ፡ ቤተ፡ ክርስቲያን፡ መጽኡ፡ አምአምሐራ፡ በትእዛዘ፡ ድግናይዛን፡ ንጉሥ፡ ምስለ፡ አሉ፡ ካህናት፡ ወውእቱሰ፡ አባ፡ ይድላ፡ ኃረየ፡ ምድረ፡ አምን፡ ጽላልሽ፡ ዘስማ፡ ዞራሬ፡ ወነበረ፡ ውስቴታ፡ ወነሥአ፡ ብእሲተ፡ አምክቡራን፡ ሀገር፡ ወወለዶ፡ ለሐርበ፡ ጎሽ፡ ዘውእቱ፡ ሕይወትን፡ በጽዮን፡ ወሕ(col. 2)ይወትን፡ በጽዮን፡ ወለዶ፡ ለበኵረ፡ ጽዮን፡ ወበኵረ፡ ጽዮን፡ ወለዶ፡ ለሕዝበ፡ ቀድስ፡ ወሕዝበ፡ ቀድስ፡ ወለዶ፡ ለብርሃነ፡ መስቀል፡ ወበውእቱ፡ መዋዕል፡ ፈለሰት፡ መንግሥት፡ አምእስራኤል፡ ኅበ፡ ነገደ፡ ሂጻጳ፡ ዘውእቶሙ፡ ዛጐይ። ወብርሃነ፡ መስቀል፡ ወለዶ፡ ለሕይወት፡ ብነ፡ ወሕይወት፡ ብነ፡ ወለዶ፡ ለዘርአ፡ ዮሐንስ፡ ዘውእቱ፡ ጸጋ፡ ዘአብ፡ ውእቱኬ፡ አበ፡ አቡነ። ናሁ፡ አብጻሕነ፡ ልደቶሙ፡ ለሊዋውያን፡ አኮ፡ አንዘ፡ ነኃሥሥ፡ ክብረ፡ ልደቶሙ፡ አንዘ፡ ነኃሥሥ፡ አላ፡ ክብረ፡ አጥምቆቶሙ፡ ኪያነ፡ ሶበሰ፡ ኃሠሥነ፡ ክብረ፡ ልደቶ(col. 3)ሙ፡ አምአይዳዕናክሙ፡ አንዘ፡ ናቀውም፡ ስምዓ፡ አመጻሕፍት፡ ቅድመ፡ አምኦሪት፡ ወዳግመ፡ አመጽሐፈ፡ ነገሥት፡ ወሣልሰ፡ አመጽሐፈ፡ ታሪክ፡ ዘይነግር፡ ዜናሆሙ፡ ለአበው፡ ንጉሥዕ፡ አንከ፡ ከመ፡ ንነግር፡ ዜና፡ አቡነ፡ ጻድቅ፡ ...

"The place of origin of this saint was the city of Jerusalem, the share which had been allotted by Joshua the prince to be the part for the Levites, and this part was for Zadok, the son of Abiathar in the days of Solomon the king. Zadok begat Azariah, and Solomon begat Ebnä Hakim; and its meaning is "son of the wise". And Solomon made his son Ebnä Hakim king and sent him to the country of Ethiopia to reign over all her countries. And he sent with him Azariah, the son of Zadok, to be a priest like his father. They went out of Jerusalem with many laws and rules. Zion, the Arc of God of Israel went out with them to the country of Ethiopia, and Azariah according to the laws of his fathers, the Levites, preferred it to all the wealth and riches. They reached the land of Tigré and lived their some time. Azariah married a daughter of one of local nobles, who were called "Mädäbay children", and begat a son, and gave him the name Zadok, as that of his father's. Zadok begat Levi, and Levi begat Hezbä Rä'ay, and Hezbä Rä'ay begat Hezbä Wahi. And these priests had lived preaching the law of Moses to all the people of Ethiopia, who gathered to the King, according to the custom of the priests of tabernacle until Christ was born. In the 1000th year after their exodus from Egypt under Tiberius, the King of Rome, and Herodus, the King of Galilea, and Bazen, the King of Ethiopia, and Akin, a priest there, Our King Jesus Christ was born in Bethlehem of Judea. And Akin begat Simeon, and Simeon begat Enbärim. And in the 100th year after the ascension of Our Lord Jesus Christ a merchant

from Jerusalem came, and with him two boys, the name of one was Fre Mnatos, and of the second – Sidrakos. They passed the night in the house of Enbärim the priest. And in that night the merchant fell ill and after some time died. And these boys were brought up in the house of Enbärim. One day Fre Mnatos said to Enbärim: "I wonder at the ways of yours, the people of Ethiopia: you have circumcision and faith in Christ, but you don't have baptism and communion." Enbärim said to him: "The circumcision had been brought by the Levites, my fathers, and the faith was brought by the eunuch of Queen Candace, and no apostle was sent to us for reception of baptism and communion. But come on, you go to the Patriarch and receive from him permission to be apostle for us." And Fre Mnatos said to him: "Yes, my lord, according to thy word!" And Enbärim gave to Fre Mnatos gold and silver for sustenance on the way, and Fre Mnatos left for Jerusalem and came to the Patriarch Abba Athanasius and related to him all the ways of the people of Ethiopia. And the Patriarch when heard rejoiced much and consecrated him Metropolitan for all the country of Ethiopia. And gave him the name of Sälama, and its meaning is "peacemaker between God and people", Abba Sälama of the country Ag'azi, in the year 245 after the birth of Our Lord. He came to Enbärim first and baptized him and ordained deacon. Next morning he ordained him priest and changed his name and called him Hezbä Qädde, and said to him: "Baptize all the people, and your authority will be under mine, and let them call you bishop!" Having got the power of his permission from his hand, he baptized all the people and taught them the faith of Christ. At that time were baptized the people of Nubia and Saba, the people of Nagran and Tigré, the people of Angot and Amhara, Wäläqa and Quata, and Zäbagudär. And they all became great Christians by the hand of Hezbä Qädde in the days of the good kings Abreha and Atsbeha. And Hezbä Qädde begat Hezbä Barek, and Hezbä Barek came from Tigré and lived in the country of Dawnt, which is called Bahrä Qäga, and he took a wife from there and begat Täklä Qä'at. And Täklä Qä'at took a wife from [a land] of Amhara which is called Mäqdäla, and begat 7 children, and they grew up there, and it is hitherto their heritage and is called 7 houses of the deacons of tabernacle of the City of Zion. One of them, Atsqä Levi by name, baptized the people of Wäläqa and Betä Amhara, and the people Märhä Bete and Mänzeh. And this Atsqä Levi took a wife from [the clan of] Härbä Geše and begat Abba Yidla, and its meaning is "let him go to become father for the country of Šewa," because the spirit of prophesy was speaking in the mouth of people from Amhara, who declared things that would come true in due time. And Abba Yidla was sent by the King Degnayizan to the country of Šewa with 150 priests, honorable Levites, to baptize all the people who lived their, and their chief was this Abba Yidla. And when he

arrived in Šewa Abba Yidla lived in the country of Tselaleš and baptized many people there: 10000 and 5000 in one day, and there were built many churches in the land of Šewa in the days of these priests, because tabots and the holy instruments, and all ecclesiastic books were sent from Amhara by the order of King Degnayizan with these priests. And this Abba Yidla chose a land in Tselaleš, Zoräre by name, and lived there. And he took a wife from the nobility of the country and begat Härbä Goš, that is Heywätnä Bätseyon. And Heywätnä Bätseyon begat Bäkuarä Tseyon, and Bäkuarä Tseyon begat Hezbä Qädde, and Hezbä Qädde begat Berhanä Mäsqäl. And at this time the reign passed from Israel to the tribe of Hepatsa, that is to Zagoy. And Berhanä Mäsqäl begat Heywät Benä, and Heywät Benä begat Zär'a Yohannes, that is Tsäga Zä'ab, and he is father of our father. Thus we have completed the genealogy of the Levites, looking for not the honor of their pedigree, but for the honor of their baptizing us. If we looked for the honor of their pedigree, we related to you beginning from the evidence from the Scripture, firstly, from the Books of Moses, secondly, from the Books of Kings, and thirdly, from the Books of History, which tell the story of the forefathers. Let us hasten now to tell the story of our righteous father ..."

This short story of Täklä Haymanot's ancestors is a doubtless later hagiographic invention, which became widely used first and foremost in the so-called Däbrä Libanos version. The researchers noticed this new element in Ethiopian hagiography, and Boris Turaiev remarked : "On the whole the vitae dwell on his evangelization activities with particular enthusiasm; the Synaxarium bluntly put him in connection with the first preachers of Christianity in Ethiopia even genealogically, and the Däbrä Libanos version gives his full genealogy from the priests Zadok and Azariah; the latter with his descendants are presented as preachers of the law of Moses ... A number of his descendants convert entire provinces of Ethiopia: Tigré, Amhara, Angot, Wäläqa, Märähbet, Mänz, Guna. It was left for Täklä Haymanot to baptize Šewa, Damot, Kätäta. This desire of the vitae's authors to stress the apostolic nature of the saint is most characteristic."[2]

Ethiopian hagiographic literature always had such a peculiar feature that most of its holy heroes were necessarily of foreign extraction for the simple reason that the Ethiopian Synaxarium was a copy of a Coptic one with some few Ethiopian additions. Probably this produced a tendency to ascribe some kind of foreign origin or descent to national saints in order to make them genuine. And the compilers of Däbrä Libanos version did this in their genealogy,

2 B. A. Turaev, Issledovanija v oblasti agiologičeskich istočnikov istorii Efiopii. 1902. 98-98.

where they traced their hero's descent up to Jerusalem, the center of Christian world and the birth-place of Ethiopian royal dynasty. Marie-Laure Derat, a modern researcher of Täklä Haymanot's hagiographic cycle, appreciated the significance of this literary innovation: "La manière dont l'auteur de la version de Dabra Libanos II a retravaillé le gadl de Takla Haymanot pour parvenir à rehausser son prestige et à justifier les prétentions de ses successeurs est particulièrement habile. Il s'est d'abord servi de la généalogie de Takla Haymanot, pour montrer que le saint descendait de la même famille que celle de la dynastie royale éthiopienne en place, et que les ancêtres de Takla Haymanot avaient participé de manière active au développement du christianisme en Ethiopie."[3]

Indeed, the compilers had literally inscribed Täklä Haymanot's ancestors into Ethiopian history, making them both members and agents of the events of national importance, such as the origin of Ethiopian dynasty and Ethiopian Christianity. However, there are in fact two stories about Täklä Haymanot's ancestors inserted into his Vita, i. e. a story of their participating in the events of national scale (when they were foreigners and newcomers yet) and a story of their gradual southward move from Aksum to Šewa (when they were native citizens already), in the course of which they married local women "from the nobility of the country." What was the reason for including this matrimonial details into the monk's Vita?

Probably, if not a proper answer, than some gentle hint can be found in the introduction to the Vita in the already mentioned Ms. Eth. 18 from the manuscript collection of St. Petersburg branch of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences. There (f. 2 r. col. 2) is mentioned a certain "heritage" of the saint:

ወያሰትሰ፡ ወኢይገብር፡ በዓለ፡ መንፈሳዊተ፡ ከመ፡ በዓለ፡ ፋሲካ፡ በዕለተ፡ ተዝካሩ፡ ለብእሴ፡ እግዚአብሓሬር፡ አቡነ፡ ተክለ፡ ሃይማኖ[ት]፡ በኵሉ፡ አድያማተ፡ ሴዋ፡ ወበሐውርቲሃ፡ ወለአመቦ፡ ብእሲ፡ ዘይገብር፡ ግብረ፡ (fol. 2r col. 3) ሥጋ፡ ለአመ፡ አስተተ፡ በሕሊናሁ፡ በገቢረ፡ ተዝካሮ፡ በፍሥሐ፡ ወበአክብሮ፡ ኢይደልዎ፡ ይቤሎ፡ በይእቲ፡ ዕለት፡ አቡየ፡ ተክለ፡ ሃይማኖት፡ ውእቱ፡ ኢይቤሎ፡ ነየ፡ አቡከ። ይቤሎ፡ ኢየአምረከ፡ ወኢኀቀብከ፡ ቃልየ፡ ወኢገበርከ፡ ተዝካርየ፡ ወይቤሎ፡ አቡየ፡ ወለዘይገብር፡ ተዝካሮ፡ ስሞ፡ የሐዩ፡ ምስሌሁ፡ ሕይወተ፡ ዘለዓለም፡ ወይከውን፡ ብእሌ፡ ውጹአ፡ አምርስተ፡ ዚአሁ፡ አስመ፡ ኢኀቀበ፡ ቃልየ፡ ወኢገብረ፡ ተዝካሮ። አስመ፡ ኵሎሙ፡ ዘአዕረፉ፡ ነፍሳት፡ ዘይሰመዩ፡ ሃይማኖታውያን፡ እመኒ፡ ጻድቅ፡ ወእመኒ፡ ኃጥእ፡ ኢያበውዕዎሙ፡ ውስተ፡ ርስተ፡ ካልዕ፡ ዘእንበለ፡ ያብጽሕዎሙ፡ ኀበ፡ አቡየ፡ ተክለ፡ ሃይማኖ(fol. 2v

3 Marie-Laure Derat, *Les "enfants" de Takla Haymanot: naissance et développement d'un reseau monistique au Šawa (Ethiopie) du XIIIème siècle.* Mémoire de maîtrise. CRA, Université de Paris I. 1993. 58.

col. 1) ት፡ ወሶበ፡ ርእዮ፡ ይቤሎ፡ ውእቱ፡ በከመ፡ ሕግን፡ ዘይጼውዕ፡ ጎበ፡ አቡሁ፡ በጊዜ፡ ምንዳቤሁ፡ አላ፡ አቡነ፡ ተክለ፡ ሃይማኖት፡ ወያወሥኦ፡ እንዘ፡ ይብል፡ ነየ፡ አቡከ፡ ትስርር፡ ይእቲ፡ ነፍስ፡ ወትረፍቅ፡ ውስተ፡ ሕፅኑ፡ ጎበ፡ አቡሁ።

"And the one who sins and does not celebrate a spiritual holiday, like the holiday of Easter, in the day of commemoration of the man of God, our father Täklä Hayman[ot], in all the borders of Šewa and in all the districts of hers, or a man who commits a carnal act, or sins in thought in performing his commemoration in joy and devotion, is not worthy to say in this day: "My father, Täklä Haymanot!". And he will not say to him: "HereI am, the father of yours!", but will say: "I know you not. You did not keep my word and did no commemoration of mine." And the one who celebrates the memory of his name will live with him eternal life. And the [former] man will be evicted from the heritage of his, because he did not keep my word and did no commemoration of his. Because all whose souls found repose, if they are called Haymanoters, be they righteous, or sinful, would not be put in the heritage of another, but led to my father Täklä Haymanot. And when he sees him, he will say, like a child who appeals to his father in the time of disaster: "Abba, father of ours Täklä Haymanot!". And he will answer to him: "I am here, the father of yours! Let his soul ascend and repose into the bosom of his Father."

What should constitute this "heritage" – rist (ርስት), whence to be evicted "a Haymanoter" "in all the borders of Šewa and in all the districts of hers", who sins in the day of the saint's commemoration? In the "pact" (ኪዳን), this indispensable attribute of any Ethiopian vita, where the Savior Himself appears before the saint before his death and promises to pardon and save not only the saint himself, but also those who honor his name and memory, there is no mentioning of any "heritage" (ርስት), except for the words:

(f. 77 v. c. 2) ዲበ፡ ፲ወ፭ አህጉረ፡ ገነት፡ ወ፭ መንግሥተ፡ ሰማያት፡ አሰይመከ፡ በእንተ፡ ብዙኃ፡ ደቂቅከ፡ አለ፡ ይመጽኡ፡ እምድኅሬከ፡ አለ፡ ኢትኃለቁ፡ ብዝኆሙ፡ ከመ፡ ከዋክብተ፡ ሰማይ።

"I shall appoint you upon 15 towns of Heaven and the one Kingdom of Heaven for the sake of many children of yours who will come after you, who are innumerable, like stars of the sky."

However, such kind of a grant in Ethiopia is called *gult* (ጉልት), not rist. Such experts of landowning relations in Ethiopia, as John Cohen and David Weintraub, define rist as follows: "Rist is a right to claim a share of land based on kinship to a historical ancestor".[4]

4 J. M. Cohen and D. Weintraub, *Land and Peasants in Imperial Ethiopia. The Social Background to a Revolution.* Assen (The Netherlands). 1975. 31.

Allan Hoben remarked in this connection that rist "represents a share of a much larger tract of land held corporately by the descendents, *through any combination of male and female ancestors*, of a legendary figure who is believed to have first held the tract of land as his rist",[5] and added later:

> "There are no formal cultural rules to prevent any descendent of the founding ancestor from claiming active membership in the descent group and a share of its rist land. He is not required to live on the land or to farm it himself ... *Rist* rights do not die."[6]

Thus, if we take the "*rist* of Täklä Haymanot" mentioned in the introduction to his Vita not for a literary metaphor, but for a genuine Ethiopian reality, then, according to the short story of the saint's Ethiopian ancestors, we can consider Täklä Haymanot himself as ristegna (ርስትኛ), i. e. an owner of rist rights (both on male and female lines) in the provinces of Tigré, Dawnt, Amhara, Wäläqa and Šewa, i. e. practically all over Christian Ethiopia of his time. Certainly, the author/s of the short story did this not at all for the sake of any landowning claims of their monastery, because in this case it was not of rist of their founder that they needed, but gult land grants from Ethiopian kings (just like Täklä Haymanot himself who was promised such by the King of Heaven). No doubt, Täklä Haymanot's later successors being heads of a mighty and widely spreading congregation, had serious gult interests and did their best to establish good relations with Ethiopian kings. Hagiographically, however, they used to this end other methods and compiled other genealogies within his Vita (i.e. the extensive one of the saint himself and that of Ethiopian kings), but the short story of Täklä Haymanot's ancestors has, probably, nothing to do with these landowning interests.

The Story does not make him a landowner, but it makes Täklä Haymanot a figure of national scale, a genuine Ethiopian of honorable descent (*ristegna*), which was, it seems, its ultimate aim. The author/s rather gracefully transferred the "*rist* of Täklä Haymanot" from a material into spiritual dimension. In the story of Täklä Haymanot's ancestors, where the author/s particularly stress, that they enumerate them "looking for not the honor of their pedigree, but for the honor of their baptizing us", there are mentioned 15 countries, where they lived and which they baptized. This is Nubia, Saba, Nagran, Tigré, Angot, Wäläqa, Quata, Zäbagudär, Dawnt, Amhara, Mäqdäla, Betä Amhara, Märhä Bete, Mänzeh and Šewa. One cannot help remembering here that according to the "pact" granted by Jesus Christ to Täklä Haymanot he was appointed precisely upon "15 towns of Heaven and the one Kingdom of Heaven". Thus, here we have a double picture of earthy and heavenly parallelism, so typical

5 A. Hoben, *Land tenure among the Amhara of Ethiopia* ... 12.
6 Ibid., 22-23.

for medieval religious thought: on earth Täklä Haymanot's "heritage" consisted of his inborn rist rights in fifteen earthly "countries", and on Heaven it was "towns of Heaven" of the same number. The latter possession, like rist, was not destined only for him, but also "for many children of yours who will come after you, who are innumerable, like stars of the sky". These chosen ones are called in the Introduction "Haymanoters, be they righteous, sinful", who "would not be put in the heritage of another, but led to my father Täklä Haymanot". Strictly speaking, this was gult, i.e. "fief normally assigned to a high official during his tenure in office or during his lifetime",[7] but not rist, i. e. an inherited right.[8] Here, however, the eternal nature of this grant makes it equal to rist. So where is actually found Täklä Haymanot's "heritage", his rist, in which his spiritual children can put their trust? Is it on earth or on Heaven? Probably, on both, because Täklä Haymanot himself was "the son of God by grace and the son of Adam by flesh" and inherited along both these lines.

No doubt that the congregation named after Täklä Haymanot and the monastery he had founded, pretended to all-national (if not all-Christian) significance of their founder. The Synaxarium version of Täklä Haymanot's vita bluntly calls him "a teacher of the world" (መምህረ ዓለም), and the authors of later Däbrä Libanos' versions of his vitae also used for this end diverse literary and philological devices. Thus, in the introduction they address their readers and listeners and call them "Haymanoters" (ሃይማኖታውያን), a words which can be understood as a derivative of either the second half of Täklä Haymanot's name, which means "Plant of Faith," or a derivative of the word "faith" (ሃይማኖት) itself, which means "faithful." There is no such word in Ge'ez language, where another word መእምናን is used for the meaning "faithful", or "believers." So such a substitution may create among listeners an impression that only the adherents of St. Täklä Haymanot are true believers. However, a new word "Haymanoters" was not generally accepted, but otherwise the literary efforts of the authors were quite successful, and the short story of Täklä Haymanot's ancestors, which they had created, became an integral part of his Vita.

7 T. L. Kane, *Amharic-English dictionary*. Wiesbaden, 1990. 2, 1893.

8 D. Crummey, *Land and Society in the Christian Kingdom of Ethiopia from the thirteenth to the twentieth century*. Urbana and Chicago. 1999. 19.

Manfred Kropp

Viele fremde Tische, und noch einer im Koran: Zur Etymologie von äthiopisch *ma'əd(də)* und arabisch *mā'ida/ mayda.*

Für Tisch, Tafel in allen seinen Bedeutungen und Schattierungen haben die lebenden arabischen Sprachen insbesondere des Nahen Ostens in der Regel kein semitisches Erbwort, sondern bedienen sich verschiedener Fremd- bzw. Lehnwörter. Ob mit diesen Wörtern auch die Sache den betreffenden Sprachgruppen zum ersten Mal bekannt wurde, ist – wie auch im Falle des unten zu besprechenden äthiopischen Beispiels – schwer festzustellen und soll nicht Gegenstand der folgenden Erörterungen sein. So finden sich aus dem Persischen *mīz* »Tisch« *mes* bzw. *mez/ze;* daneben *ṭa(w)ula* aus Lateinisch *tabula* mit verschiedenen Zwischenstufen; speziell in Ägypten *ṭarabeza* aus dem Griechischen *trapeza.* Gerade dieses Wort ist – sei es über die ägyptisch-koptischen Mönche, sei es über äthiopische Jersualempilger bei ihrem gewöhnlichen Weg über Ägypten z. B. auch ins Amharische, eine äthiopisch-semitische Sprache gedrungen. Auch hier kennt ja die traditionelle Eßkultur nicht den Tisch, den man nach Bedarf und Bekanntwerden der Sache mit dem Fremdwort bezeichnet. Traditionell werden die Speisen in einem runden Korb mit ebenfalls geflochtenem Standbein angerichtet, für den es natürlich das einheimische Wort *mäsob* gibt. In Kenntnis dieses modernen Sachverhalts nimmt es nicht wunder, daß in der altäthiopischen Bibelübersetzung ins Gə'əz bei den meisten Stellen für »Tisch, Tafel« in allen Bedeutungsschattierungen, vom Tisch der Geldwechsler über die Eßtafel bis hin zu der des königlichen Banketts, aber auch dem »Tisch des Herrn«, dem Altar, ein Wort steht, das sich einer Erklärung und Ableitung aus einer semitischen Wurzel widersetzt, das alle Züge eines Fremdworts trägt.[1] Dazu zählen die Nebenformen wie *mä'addi* (im Tigrinya mit sekundärem ʿAyn und euphonischem auslautendem -i); in der traditionellen Aussprache des Äthiopischen mit sekundärer Verdoppelung des Endkonsonanten, die mit einer Assimilation der Femininendung *-(a)t,* bei gleichzeitiger

1 Vgl. A. DILLMANN: *Lexicon linguae aethiopicae.* Leipzig, 1865; Nachdr. New York, 1955. 197 f. s. v. *mā'əd* mit zahlreichen Belegstellen aus der Bibel.

Annahme einer Entlehnung aus dem Arabischen (eben *mā'da[tu]*) erklärt wird.[2]

Diese Übernahme hat in jedem Fall stattgefunden, fraglich und umstritten ist allerdings ihre Richtung. Im Koran findet sich das Wort zweimal, allerdings an zwei so benachbarten und aufeinander bezogenen Stellen, daß man von einem *hapax legomenon* sprechen kann. Nicht umsonst hat der als fremd und einzigartig angesehene Ausdruck der betreffenden Sure ihren Namen – *al-Mā'ida* – gegeben.[3]

Versuche einer Erklärung aus dem Arabischen – die Beispiele im Lisān al-ʿArab einer Ableitung aus den Wurzeln MDD bzw. MYD seien hier nur erwähnt[4] – dann aus den verwandten semitischen Sprachen scheitern: Im epigraphischen Altsüdarabischen ist Wort und Wurzel bisher nicht belegt; die hebräische Wurzel √M'D liegt semantisch zu weit ab; das Aramäische kennt das Wort nicht, bzw. erst sehr spät in Mesopotamien als Entlehnung aus dem Arabischen.[5] Es ist – mit Ausnahme auch wieder des (Nord-)Mesopotamisch-Arabischen, da allerdings auch im christlichen Bereich in Klöstern für das Refektorium: *bayt al-mayda* – ein Wort der Hochsprache *fuṣḥā* geblieben, wo es sich allerdings ausgedehnter Verwendung, um nicht zu sagen Beliebtheit erfreut.

Da die betreffenden Koranstellen (Q 5, 112; 114) zu den Jesus-Erzählungen gehören, wird man, ohne einer der weiterführenden Deutungen – Anspielung auf das Wunder der Brotvermehrung, Brotbitte im Vaterunser, Einsetzung der Eucharistie oder die Vision Petri (Apg 10,9) – den Vorzug geben zu wollen, doch einen Ursprung in christlichem Erzählgut annehmen. Damit liegt nach Auskunft der Belegung des Wortes die Entlehnungsrichtung aus dem Äthiopischen fest, ohne daß damit Erkenntnis über die eigentliche Herkunft des Wortes gewonnen wäre.

Auch im Äthiopisch-Semitischen versagt sich eine Anbindung an Wortwurzeln, die freilich oft im Verhältnis zum Asiatisch-Semitischen charakteristisches

2 Vgl. W. Leslau: Comparative dictionary of Geʿez (Classical Ethiopic). Wiesbaden, 1987. s.v. *mā'ədd.* Hier auch die Literaturangaben zur etymologischen Diskussion von Th. Nöldeke, A. Jeffery (im Arabischen und Koran ein Lehnwort aus dem Äthiopischen) gegen F. Praetorius und E. Littmann (Lehnwort aus dem Arabischen), sowie die Angaben zu verwandten Wörtern in den anderen äthiopisch-semitischen und kuschitischen Sprachen.

3 Q 5 *al-Mā'ida* 112: Und als die Jünger sprachen: »Jesus, Sohn der Maria, ist dein Herr imstande, zu uns eine *mā'ida* (Tisch) vom Himmel herabzusenden?« ... 114: Da sprach Jesus, der Sohn der Maria: »Allah, unser Herr, sende uns einen Tisch vom Himmel herab, daß es ein Festtag für uns werde ...« 115: Da sprach Allah: »Siehe ich sende ihn (den Tisch) zu Euch hinab, und wer hernach von euch ungläubig ist, den werde ich strafen ...«.

4 *madda* »mit Nahrung versorgen« bzw. *māda* »sich hin und her bewegen, als würde der Tisch sich mit der Speise darauf hin und her bewegen«.

5 In der syrischen Bibel steht an den betreffenden Stellen regelmäßig *patora* .

Sondergut darstellen. Entsprechende semantisch und lautlich gleichzusetzende Wörter in kuschitischen Sprachen sind aus dem Äthiopisch-Semitischen entlehnt. Und der »Bestand fremder Tische« erscheint mit den oben angeführten Fremdwörtern erschöpft.

Ein Wahlsarde wird – heute allerdings wohl nur zufällig, und wenn er tief in den Traditionsschichten seiner neuen Heimat gräbt – ein gleichlautendes Wort – eben *maida* – hören, das einen Alltagsgegenstand aus der Sphäre von Küche und Haushalt bezeichnet.[6]

Ist die Neugier damit einmal angestoßen, gleichzeitig aber auch in ausreichendem Maße orientiert, findet er den Weg zu einem anderen Wort *madia*, das im Italienischen ein Möbel des bäuerlichen Haushalts bezeichnet, bei dem die Holzplatte zum Kneten des Brotteigs mit einer daruntergestellten Holztruhe zur Aufbewahrung von Brot kombiniert ist. Leicht erkennt man die für das Italienische typische Metathese und schätzt umso mehr den Archaismus des Sardischen, das auch hier altes Wortgut treu bewahrt hat.[7] Dieses alte Wortgut und damit das Etymon liegt in Lateinisch *mágida*, Nebenform zu *mágis* vor[8]: Bezeugt bei Varro für einen Gebrauchsgegenstand zur Aufbewahrung bzw. Bereitung von Teig und anderen Speisen, dann allgemein als hölzerne Arbeitsplatte. Die indogermanische Wurzel ist wohl √*mag-* »Teig kneten«; im Griechischen durch *masso* und *magis* vertreten.[9] *Mágida*, andere Formen: *mágides* beschreibt Plinius in seiner *naturalis historia* (lib. 33, cap. 52, § 146); Anlaß dafür ist eine überdimensionierte, protzige Ausführung einer *mágida*, die sich ein Neureicher, freigelassener Sklave, anfertigen läßt, *mágida* ist ein Tisch, ursprünglich rund und aus Holz, dann modisch mit Elfenbein verkleidet, größer als eine *mensa*, dann auch quadratisch mit silberverkleideten Ecken, auch *tympana* genannt. Bei Varro *de lingua latina* 5,120 findet sich ebenfalls *mágida* mit dem synonym *langula* als große Tischplatte.

In spätlateinischer, vulgärer Aussprache erscheint, nach Ausweis der späteren

6 M. L. Wagner: *Dizionario etimologico sardo.* Heidelberg, 1960. 2:55: »recipiente per lo più di sughero, in forma di culla, che serve per la vendemmia e per mettervi i favi di miele« mit Verweis auf W. Meyer-Lübke: *Romanisches etymologisches Wörterbuch.* 3. Aufl. Heidelberg, 1935. Nr. 5227.

7 Vgl. jetzt W. Meyer-Lübke: *Romanisches etymologisches Wörterbuch.* 6. unv. Aufl. Heidelberg, 1992. Nr. 5227; *maida* im Baskischen ist wohl als Lehnwort aufzufassen. Die Bedeutungsbreite geht von »Backtrog« bis zum »Floß«.

8 Vgl. *Thesaurus linguae latinae.* Leipzig. Band 8. 1936-1966. Sp. 52.

9 Vgl. H. G. Liddell und R. Scott: *Greek-English Lexicon.* 9th edition. Oxford, 1940. 1071 *magís.* Die lateinischen Formen sind unter Umständen ihrerseits als Entlehnungen aus dem Griechischen aufzufassen (wie etwa *mágida* aus dem gr. Akkusativ *magídan).* In die verschiedenen Alltagssprachen der griechisch-römischen Welt konnte das Wort sowohl aus dem Griechischen, wie aus dem Lateinischen entlehnt werden, ohne daß dies, an Form und Bedeutung festgemacht, jeweils zu trennen wäre.

romanischen Formen, das intervokalische »g« in Schwundstufe[10]; es konnte für einen semitischen Muttersprachler ohne weiteres als Alef gedeutet werden. Die belegten romanischen Formen verschleifen die beiden Silben zu einem Diphthong, was die oben angeführte sardische Form *mayda* ergibt.

Der genaue Weg des Wortes in die Häfen des Roten Meeres, wohl über Adulis nach Aksum, ist vielleicht nicht aufzuklären. Der bezeichnete Gebrauchsgegenstand fand sich in jedem Heerlager, in jedem Haushalt eines Kaufmanns oder dessen, den der Beruf, der Handel von den Gestaden des Mittelmeers dorthin brachte. Somit bleibt – zunächst – im historischen Dunkel, warum nicht die konkurrierenden Wörter *tabula* oder *trapeza* den Weg fanden, die Übersetzer der äthiopischen Bibel *má(g)ida* = *ma'əd(də)* den Vorzug unter den zur Auswahl stehenden Fremd- oder Lehnwörtern gaben. Da die ganze altäthiopische Bibelübersetzung durchaus den Eindruck eines nahe gesprochener Sprache abgefaßten Textes macht, bietet sich die Vermutung eines in der Alltagssprache des aksumitischen Reichs gängigen Wortes an.

Der weitere Weg ins Arabische, insbesondere in den Koran, macht in der Vergegenwärtigung der historischen Situation, der historischen Vorgänge keine Schwierigkeiten. Die erste Hiğra von Anhängern des neuen Glaubens in Mekka fand nach Äthiopien statt. Eine größere Anzahl der ursprünglichen Auswanderer kam nach Arabien zurück und schloß sich der muslimischen Gemeinde in Medina – Ergebnis der zweiten Hiğra – an. Sie brachten mit ihren praktischen Erfahrungen aus dem Leben in einem christlichen Staat und Volk auch ihre sprachlichen Kenntnisse mit, die z. B. in einer Reihe äthiopischer Wörter in Ḥadīṯen der entsprechenden Prophetengenossen belegt sind. Dazu paßt chronologisch, daß sich *mā'ida* in der Tat in einer späten medinensischen Offenbarung des Korans findet. Wenn dieser Umweg über die erste Hiğra wirklich nötig war: schon Muḥammads Heimatstadt Mekka bot in der Tat genügend Möglichkeiten zu Kontakten mit äthiopischen Sklaven, Kaufleuten und Reisenden.

Die Aufklärung der wahrscheinlich lateinischen Etymologie mag ein Ausgleich dafür sein, daß nach jüngeren Forschungen die in der Arabistik gängigen lateinischen Etymologien von *qaṣr* aus lat. *castrum* und *ṣīrāṭ* aus lat. *strata* fallengelassen werden müssen (hierüber an anderer Stelle). Sie belegt aber deutlich, wie sehr auch »Randkulturen« der antiken Welt bis ins Alltagsleben hinein an Zivilisation und Kultur der Ökumene teilhatten.

10 Was für anzunehmende griechische Formen ebenfalls anzusetzen ist.

Michel van Esbroeck

Der armenische Ikonoklasmus*

Die armenische Tradition hat zwei große Reden erhalten, die irgendeine ikonoklastische Bewegung treffen. Die erste Rede ist unter dem Namen des Verthanes Khertogh oder des »Schriftstellers« überliefert, der von 604 bis 607 Stellvertreter des Katholikos in Dwin war, aber sicher noch im Jahre 617 lebte. Die zweite Rede, gegen die Phantasiasten, stammt aus der Feder des Johannes Odznetsi, Katholikos von 715 bis 727. Hier wünschen wir weniger den Inhalt dieser beiden Reden darzustellen, als sie in engerer Beziehung mit der Entwicklung des gesamten östlichen byzantinischen Reiches zu betrachten. Um diese Probleme zu beleuchten, benutzen wir zwei andere Quellen. Die erste betrifft den Katholikos Komitas (615-627), über den zwei wenig benützte Texte zur Verfügung stehen, die auf 615 bis 617 datierbar sind, und die zweite ist das lange Glaubensbekenntnis des Katholikos Sahak Dzoroporetsi, »*Auslegung der Theologie der Väter*«, mit seinem Anhängsel an Smbat Bagratuni. Wie wir sehen werden, hat dieses kleine Testament die theologischen Vorstellungen des Kaisers Leo III. direkt beeinflußt. Johannes Odznetsi hat dann der offiziellen Verbindung mit der chalkedonischen Kirche von Byzanz ein Ende gemacht. Praktisch geht es jetzt direkt um den Kontext der drei ersten armenischen Quellen, die den Ikonoklasmus betreffen.

Der Traktat von Verthanes Kertogh

Es ist eine Paradoxie der Forschung, daß Sirarpie Der Nersessian sich in den Jahren 1944 bis 1945 um diesen Text mit einer französischen Übersetzung bemüht hat[1], ohne die 32 Jahre vorher erschienene Arbeit des Mechitharisten Polycarp Samuel[2] gekannt zu haben. Diese erschien im Jahr 1912 in der *Wiener*

* Vortrag, gehalten am 23. Januar 2002 im Institut für Byzantinistik und Neogräzistik der Universität Wien.

1 Siarpie Der Nersessian, »Une apologie des images du septième siècle«, in *Byzantion* 17 (1944-45), 58-87.

2 P. Polykarp Samuel, »Die Abhandlung Gegen die Bilderstürmer von Vrthanes Khertox, aus dem Armenischen übersetzt«, in *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 26 (1912), 275-293.

Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Pater Polycarp übersetzt die alte unzulängliche Ausgabe aus dem Jahre 1853 von P. Z. Sahakian[3], aber verbessert diesen Text mit einer Handschrift aus dem 15. Jh., N° 44 der Wiener Mechitharisten-Bibliothek. Sirarpie Der Nersessian arbeitet mit der 1927 erschienen Ausgabe von E. Tourean in der Zeitschrift Sion in Jerusalem[4]. Eine kritische Ausgabe aller Handschriften ist noch ein Desiderat. Die Schlußfolgerungen der beiden Forscher zur Begründung der Authentizität des Traktates sind ziemlich gleich. Beide haben wohl bemerkt, daß die Namen der zwei Häretiker auch in einem Brief des Yovhannes Mayragometsi erwähnt sind, der uns durch Movses Kaghankatuatsi fragmentarisch gerettet wurde. Nur hat S. Der Nersessian die frühbyzantinischen Parallelen und die technischen Belege für die Ikonenmalerei ausführlicher betrachtet. Hier fassen wir zuerst den Inhalt dieses sehr sorgfältig verfaßten Traktates zusammen.

Die zwei Namen der Führer dieser Ur-Ikonoklasten erscheinen am Ende des Traktates: es sind Thaddäus und Jesai, denen eine Schar von Anhängern nachfolgt. Die Argumentation unterscheidet zuerst zwischen heidnischen bildlichen Vorstellungen und christlichen, indem zuerst Mose, Salomo und Ezechiel als gottgehorsame Bildhauer gefeiert werden, dann Paulus in Athen, und die Erfüllung der Propheten Jesaia, Jeremia, Daniel, Ezechiel und Ozia, Daniel und Zacharias, Nahum und Malachia über die Menschwerdung Christi. Endlich werden drei patristische Zitate hinzugefügt, von Chrysostomus, von Severianus von Gabala und von Agathangelos, nicht aus der Didaskalie, sondern aus den Gebeten des Gregor unter den Folterungen, die Tiridates wegen seines Glaubens über ihn verhängt hatte[5]. Genau dieses Material spiegelt perfekt wider, was ein Jahrhundert später in dem byzantinischen Ikonoklasmus auch gebraucht wird, und deshalb hat man auch gezweifelt, ob Verthanes wirklich der Autor dieses Textes gewesen sei. Der berühmte Text des Eusebius über das Bild Christi von Paneas wird dort ebenso buchstäblich erwähnt. Einen anderen Typ von Argumentation findet man in der letzten Abteilung. Dort sagt Verthanes, daß man konsequenterweise statt heidnischer Vorstellungen Szenen über die Heiligen und die Märtyrer in den Kirchen legitim gemalt hat. Und hier sind Gregor, Rhipsime und Gaiane explizit erwähnt. Damit werden die Farben und die Chemikalien nicht angebetet. Letztlich stellt sich Verthanes eine sehr bemerkenswerte Frage: Wer hat die Ikonen nach Armenien gebracht? Nicht König Pap, wie einige es versuchen zu beantworten, sondern Sahak und

3 Z. Sahakian, *Über die Fürbitte der Heiligen und die Verehrung ihrer Reliquien und Bilder*, Venedig, 1853.

4 E. Tourean, »Yaghags Patkeramartic'«, in Sion 1927, 23-25 & 61-63.

5 Über die späteren Einfügung der Didaskalie, siehe »*Saint Grégoire d'Arménie et sa Didascalie*«, in Le Muséon, 102 (1989), 131-145.

Mesrop, Eznik, Artzan, Koriun und deren Gefährten, denn die Bilder kommen von den Griechen her, *»welchen wir unsere Bildung verdanken«*.

Zweimal charakterisiert Verthanes die Häretiker genauer: bevor er Eusebius erwähnt, sagt er:

> Ihr betet das Kreuz an und steinigt den König; ihr verehrt das Kreuz und beleidigt den Gekreuzigten. Ebenso hielten die Manichäer und die Marcioniten die wahre Menschenwerdung Christi nur für augenscheinlich; und auch wenn sie Bilder anschauen würden, nähmen sie Anstoß daran und würden ärgerlich und fingen an, Gott zu beleidigen«

Und nach dem Zitat von Eusebius ermahnt er seinen Adressaten folgenderweise:

> Nun, *mein Freund, der du dich gegen die Gebote Gottes sträubst, hast du nie dieses Buch* gelesen? Ich habe dich mit dem Worte Freund bezeichnet, nicht etwa wegen deiner Rechtgläubigkeit, sondern wie jenen, der von unserem Herrn hören mußte: Freund! warum bist du hereingekommen?

Diese Worte Christi an Judas zeigen, daß die Gegner der Wahrheit enge Mitglieder derselben Kirche sind. Doch haben sie sich mit doketischen Doktrinen vom Christentum entfernt.

Der Brief des Yovhannes Mayragometsi bei Movses Kaghankatuatsi bestätigt die Echtheit des Traktates in mehrfacher Hinsicht, als bisher bereits angegeben wurde. Natürlich gibt er zuerst drei Namen, Jesus, Thaddäus und Gregor, die zur Partei des Movses gehörten. Der »Freund« bei Verthanes muß also Gregor geheißen haben. Dieser Movses ist kein anderer als Movses Eghivardetsi, der die Spaltung des Katholikates dem Kaiser Mauritius zugestehen mußte, indem Yovhan Bagaranetsi um das Jahr 591 – wie Sirarpie Der Nersessian richtig gesehen hat – in Avan, nördlich von Dwin, eine neue Kathedrale zur Ehre der Bekehrung Armeniens baute. Der »griechische« Katholikos wurde 604 von Chosroes verjagt und blieb bis 610 in der Stadt Arzen in der Nähe von Theodosiopolis-Karin, die danach Erz er-Rum, Arzen der Römer, genannt wurde. Dort wurde er gefangengenommen und nach Ahmatan verschleppt, wo er wenig später starb. Der Brief des Yovhannes Mayragometsi fügt hinzu, daß ein gewisser Ikonoklasmus zuerst in der Kirche in Rom herrschte und daß ein Konzil in Caesarea in Palästina stattfand, auf dem man den Beschluß faßte, die Gotteshäuser zu bemalen. Diese interessante Nachricht hängt höchstwahrscheinlich von einer Notiz in der Vita Contantini des Eusebius von Caesarea ab. H. & H. Buschhausen haben davon eine glänzende Illustration gegeben, indem sie in einer Monographie über den Codex 697 des Mechitharisten-Bibliothek in Wien die Miniaturen der Evangelienkanones und des Briefes an Carpianus besprochen haben.[6]

6 Heide und Helmut Buschhausen, *Das Evangeliar Codex 697 der Mechitharistencongregation zu Wien*, Berlin 1981.

Fassen wir die Ergebnisse zusammen, dann sehen wir, daß die ersten Vertreter des Ikonoklasmus durch die Entdeckung der byzantinischen Malerei in der Kathedrale von Avan provoziert wurden, als im Jahre 604 durch die Invasion des Chosroes diese im Süden wenig entwickelte Kunst durch einige Gläubige entdeckt und als skandalös betrachtet wurde. Tatsächlich suchen die beiden Dokumente die Rechtfertigung dieser Gebräuche nicht bei den Armeniern, sondern bei den Griechen, entweder in Kaisareia, oder vor Pap bei Sahak und Mesrop unter griechischem Einfluß. Offensichtlich war in Südarmenien die Ikonographie in einem solchen Maßstab unbekannt.

Die Briefe des Komitas an die Perser und ihre Antwort[7]

Unser zweites Zeugnis ist bisher viel schwerer zugänglich. In dem *»Buch der Briefe«* ist der Anfang des Textes verlorengegangen, und dabei ist der Titel irreführend als *»Über den Glauben«* wiedergegeben. Der vollständige Brief wurde jedoch bereits im Jahr 1894 durch A. Ter-Mikelian herausgegeben, als Kommentar zum 22. Kapitel des Yadzhakhapatoum. In der neuen Ausgabe des *»Buches der Briefe«* durch Norayr Bogharian ist der Text durch eine Handschrift aus Jerusalem vervollständigt worden, aber in dieser Handschrift ist das Ende des Briefes verloren. So gibt es zum mindesten drei Handschriften, und hier fehlt wiederum eine kritische Ausgabe. Die Antwort der Orientalen liest man auch in mehreren Handschriften. Der Text wurde ebenfalls durch Ter-Mikelian veröffentlicht, in einer Note zu seiner Ausgabe der Geschichte des Samuel von Ani im Jahr 1892 in Vagharshapat. Obwohl M. Ormanian die beiden Dokumente gekannt hat, beschreibt er sie, als ob sie unabhängig voneinander wären.

Die Antwort des Maroutha von Asorestan ist ausdrücklich in das 27. Regierungsjahr des Chosroes Aparwez datiert, nämlich das Jahr 617. Der Kontext des gesamten Briefes des Komitas zeigt, daß er dadurch seinen Anspruch auf das Katholikat gerechtfertigt hat, also im Jahr 615. Wir geben hier jetzt eine Übersicht über dessen Inhalt.

Der Titel des Briefes ist *»An die Perser«*. Die lange Einleitung, die im Buch der Briefe fehlt, versucht, auf Grund der prophetischen und apostolischen Mission, wie sie in der Bibel vorgelegt wird, das Recht des Komitas zum Sprechen zu verteidigen. Es folgt unmittelbar ein ausgedehntes Glaubenbekenntnis, aus dem wir einen Satz zitieren:

7 Genauere Details erschienen hier unter dem Titel »L'encyclique de Komitas et la réponse de Mar Marutha (617)«, *OrChr* 85 (2001), p.162-175.

> Er [der Sohn Gottes] hat das Unverwesliche und das Sterbliche mit seiner unsterblichen Gottheit vermischt, sie in sich vereinigt und sie unverweslich gemacht.

Dann illustriert Komitas sein Glaubensbekenntnis mit verschiedenen anderen patristischen Glaubensbekenntnissen und stützt sich dabei auf die drei ersten Konzilien. Es folgt eine Reihe von 15 Anathematismen, die nicht selten mehrere Ketzer zusammenfaßt. Davon zitieren wir hier den siebenten und den elften, die Severus von Antiochien bzw. Gaianos treffen.

> Sie *[die Väter]* haben ebenfalls Severus verworfen, der gesagt hat, daß das Fleisch Christi verderblich war bis zu der Auferstehung, und daß er es danach unverderblich geschaffen hat.

Nicht weit davon liest man:

> Sie haben ebenfalls Gaianos ausgeworfen *[und]* diejenigen, die von der menschlichen Natur sagen, daß sie wie Wachs geprägt wurde, in die die Geister mit wechselnden Umgestaltungen und Begierden niederstiegen.

Zum Schluß äußert sich Komitas gemeinsam mit einer Synode von neun Bischöfen aus dem Osten, die sich nach Dwin begeben hatten, um dieses Credo mit zu bestätigen.

Die Antwort der Bischöfe Maroutha und Petros aus Asorestan enthält zuerst eine klare Zustimmung zu dem Credo, wie es bei Komitas vorgelegt wurde. Dann verwerfen sie Zacharias, Sabas und Georg

> die dem Namen nach Bischöfe der Julianisten genannt werden so wie auch ihre betrügerische Ordinationen, die nur dem Namen nach aber nicht der Wirklichkeit nach gültig sind.

Nach diesen Texten gibt es keinen Zweifel, daß man zwischen Julianisten und Gaianiten unterscheiden muß. Erst die letzteren leiden an einem gewissen Doketismus. Dieser Vorwurf steht der Klage des Verthanes gegen Thaddäus und Jesai sehr nahe. Nur ist die geographische Extension jetzt nicht mehr intern, sondern reicht mit drei anderen Namen, Zacharias, Sabas und Georg, bis in die Tiefe Persiens. Es gibt keinen Zweifel, daß die Orthodoxen, wie Komitas selbst, die echten Julianisten sind. Über die erwähnten betrügerischen Ordinationen hat G. Garitte bereits ein Dossier gesammelt, ohne dabei die Julianisten von den Gaianiten zu trennen. Die ersten dieser Bischöfe sollen durch die Hand eines bereits verstorbenen Bischofs geweiht worden sein, da sie keine Anhänger ihrer Theologie finden konnten.

Die gewöhnliche Vorstellung des Gaianismus macht keinen Unterschied zwischen den beiden Persönlichkeiten Julianus von Halikarnassus und Gaianus. Gaianus gilt nur als der Stellvertreter des Julianus in Ägypten, wo er im Jahr 535 Patriarch wurde, bis er durch die byzantinische Regierung bereits im folgenden Jahr verjagt wurde. Doch der Autor des *De Sectis* unterschied bereits

zwischen verschiedenen Arten von Gaianiten: für einen dieser Gruppen zitiere ich hier die Übersetzung bei Grillmeier:

> Der Gott-Logos hat eine vollkommene und wahre menschliche Natur aus der Jungfrau Maria angenommen. Aber nach der Einigung bekennen sie den Leib als unverderblich. Alle Arten von Übel hat Christus erlitten, aber nicht wie wir. Er hat freiwillig alles ausgehalten. Er war nicht Sklave der Gesetze der Natur, sonst würden wir sagen, diese Leiden seien ihm unfreiwillig geschehen, was töricht wäre.[8]

Es ist kaum zu bezweifeln, daß das bemerkenswerte Gleichnis vom Wachs auf griechisch in den verschollenen Werken des Eulogios von Alexandrien zu finden war. Leider sind diese ausführlichsten Beschreibungen des Gaianismus verlorengegangen.

Wenn man die theologischen Gründe des Ikonoklasmus bei Verthanes liest, liegen diese nicht weit entfernt von dieser Art von Gaianismus, die wenige Jahre später klar durch Komitas verworfen wurden. Damit ist der armenische Ikonoklasmus nicht so grundsätzlich anders als der im byzantinischen Reich.

Die Auslegung der Theologie der Väter durch Sahak Dzoroporetsi

Der lange Text des Sahak Dzoroporetsi war bereits im Jahr 1901 in dem *»Buch der Briefe«* zugänglich. Einige kleine Lücken wurden durch Leo Melikset-Bek im Jahr 1961 aus einer Handschrift von Tbilisi vervollständigt. Im Jahr 1994 hat Norayr Bogharyan den Text unter dem Namen des Sahak Vardapet Mrut separat wieder gedruckt.[9] Er hat jedoch nicht die Zeit gehabt, meine Gründe zu berücksichtigen, um die Authentizität dieses Textes zu beweisen. Meine Arbeit wurde 1992 in Rom vorgelegt und erst 1995 auf mehr als 130 Seiten gedruckt.[10] Ich versuche hier nicht, diese lange Beweisführung wieder aufzunehmen. Ich fasse nur knapp zusammen, wie Sahak Dzoroporetsi seinen Traktat aufgebaut hat.

Nach einer geschichtlichen Einleitung über die Vorteile der abgelegenen Armenier, um den Glauben fern von jeder griechischen Häresie zu bewahren, gründet Sahak den Glauben auf Gregor den Erleuchter sowohl für die Begründung der Trinität als was die Ökonomie des Wortes betrifft. Eine erste Reihe von patristischen Zitaten wird dann erwähnt. Dann beschreibt Sahak die Natu-

8 A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Band 2/4, Freiburg 1990, p. 49.

9 Sahak Vardapet (Mrut), Bac'ayaytout'iun, Jerusalem 1994.

10 Siehe »Le discours du Catholicos Sahak III en 691 et quelques dossiers annexes au Quinisexte«, *The council in Trullo revisited*, ed. G. Nedungatt and M. Featherstone, Roma 1995, p. 323-454.

ren, die Namen, die Energie, den Willen, das Sitzen zur Rechten des Vaters, die Ausdehnung der Arme am Kreuz und schließlich den Alten der Tage (1-40). Diese selben Themen werden danach wiederholt, und manchmal werden die Gegner mit einer Beweisführung ad absurdum widerlegt.

So werden folgende Thesen aufgestellt: eine einzige Natur nach der Einigung, ein einziger Wille, eine einzige Energie, ein unverderbliches Fleisch, das lebensspendende Kreuz und das Passibile und das Impassibile (40-65). Hier findet eine geschichtliche Auslegung über das Trishagion mit dem Zusatz »Der du für uns gekreuzigt wurdest« und die Ausdehnung der Arme am Kreuz (66-73) statt. Sahak zeigt, daß die Gegner bis sechs Naturen anzunehmen hätten, wenn sie vom Grundglauben abwichen. Die zwei letzten Themen betreffen die Eucharistie, mit der Verpflichtung das Brot ohne Sauerteig zu benutzen wie auch den Wein ohne Wasser. Dieses ganze Programm spitzt sich in der Theologie der Eucharistie und des Kreuzes zu. Tatsächlich werden diese Themen mit sehr zahlreichen Zitaten knapp wiederholt in dem Anhang, der am Ende des Traktates hinzugefügt ist. Es ist wie eine Wiederholung zugunsten eines nicht genannten Herrn, der die Macht in Armenien vor kurzem erhalten hat.

> Und du, Mensch Gottes, sei treu in allem, wie du vorher ausgezeichnet gewesen bist, und laß nichts zu, was die Überlieferung des Väter beschädigt. Christus hat aus dir einen Schild machen wollen für den Glauben der Armenier, für dieses Reich, das deines wird. Bleib immer unbeugbar in der Wahrheit und verdirb dich nicht mit ihrer Ikonolatrie oder irgend etwas, da Gott uns als Bild das Kreuz Gottes gegeben hat, um es anzubeten, damit wir Gott anbeten durch sein heiliges Kreuz wie alle Christen und die heiligen Väter von der Zeit der Apostel bis zu unseren Tagen. Irgendein anderes Bild wurde durch Gott selbst verweigert, indem er sagt: »Welches Gleichnis siehst du in mir ?« *(Jes 40,18)*. Diejenigen, die andere Bilder machen, handeln wie die Heiden und nicht gemäß der Anbetung Gottes, die uns die heilige Schrift vorschreibt. Du aber, der du das Wort des richtigen Glaubens suchst, fasse und fördere es, verstehe die Kraft des Glaubens, sei mutig, siege über die Meinungen der Häretiker und zwinge niemanden zu ihrer Schwätzerei!

Diese direkte Anrede kann kaum einen anderen betreffen als Smbat Bagratuni, der den Arabern widerstand. Smbat folgte im Jahr 693 auf Nerses Kamsarakan. Wenig später, um das Jahr 695, wurde Katholikos Sahak nach Damaskus verschleppt. Der Katholikos starb etwa 703, während er sich als Vermittler für die Befreiung der gefangenen armenischen Nakharars beim Sultan einsetzte. Smbat Bagratouni und seine Gefährten, die dank der Vermittlung Sahaks befreit wurden, verschanzten sich in Poti. Genau in Poti und auf Befehl des Justinian landete der Spatharios Leo im Jahr 705 – er war in Marasch geboren, und es ist nicht auszuschließen, daß er armenisch sprechen konnte –, und mit der Hilfe der armenischen Nakharars wurde er um das Jahr 711 wieder nach Konstantinopel gebracht. Wer von seiten Armeniens die Beschreibung des

Sieges über die Araber im Jahr 715 in Konstantinopel liest, findet dort Leo III. mit dem Kreuz allein als Sieger, wie einst der große Mose in der Schlacht gegen die Amalekiter vom Himmel geschützt. Aber später hat die byzantinische Geschichtsschreibung für diese Rolle den Patriarchen Germanus mit der Ikone der Gottesmutter angeführt – als damnatio memoriae des ikonoklastischen Kaisers.[11]

Auf georgisch ist eine Homilie des Germanus erhalten, die viel früher entstanden ist als die drei Exzerpte, die in den Akten der Konzilien bewahrt sind. Dort sagt er:

> Wenn sie das Bild unseres Herrn Jesus Christus nicht anbeten, dann werden sie sein heiliges und lebensspendendes Kreuz nicht anbeten können.[12]

Germanus scheint jetzt genauso zu reagieren, wie Verthanes Khertogh ein Jahrhundert vorher. Die Implikationen des Gaianismus hatten damals einen Doketismus hervorgerufen. Jetzt findet man dieselbe Reaktion aber vom reinen Julianismus verursacht.

Sobald Yovhannes Odznetsi sich in einer Rede gegen die Phantasiasten wendet, in der keine bestimmten Gegner mehr genannt werden, ist der Ikonoklasmus in Armenien kein Thema mehr. Odznetsi weist die Vorwürfe der Syrer ab, die den Julianismus nicht annahmen, und trennt sich gleichzeitig definitiv von der chalkedonischen Kirche von Byzanz. Die relative Seltenheit der Ikonen in Armenien, die man in der Zeit vor Vrthanes Khethogh annehmen muß, wird damit die Regel. Diesen Unterschied kann man noch heute sehen, wenn man in georgischen oder armenischen Kirchen Wandmalerei besichtigt. Aber die Beziehungen zwischen Byzanz und Kilikien haben dann in Armenien die Kunst der Miniaturen so hoch steigen lassen, daß sie dort auch als Teil von Byzanz anzusehen sind.

Als Schlußpunkt darf man vielleicht anmerken, wie Komitas den mittleren Weg in der kirchlichen Politik eingeschlagen hat. Auf der einen Seite verwirft er die übertriebenen Konsequenzen eines zu scharf weitergeführten Aphthartodoketismus, und auf der anderen gibt er der Versuchung des David Tseruni in Kaisareia in Kappadokien nicht nach, die Hierarchie des Johannes Bagaranetsi nach 610 zu verlängern.[13] Der Brief des David Tseruni nimmt eine direkte Abstammung der armenischen Kirche von Antiochien an. Als Mitglied dieser

11 Darüber siehe »La politique arménienne de Byzance de Justinien II à Léon III«, in *Studi sull'Oriente Cristiano*, 2,2 (1998), 111-120.

12 Siehe »Un discours inédit de Germain de Constantinople sur la Croix et les Icônes«, in *OrChrPer* 65 (1999), p. 36.

13 Siehe »David Tserouni sur la Hiérarchie ecclésiastique. Un traité arménien du VIIe siècle«, in *OrChrPer* 66 (2000), p.89-117.

Hierarchie gilt besonders Theophilus von Antiochien, der tatsächlich in der armenischen Übersetzung der Chronik Michaels des Syrers erwähnt wird[14]. Der Übersetzer muß also den Brief des David Tseruni gekannt haben, und damit ist durch ein externe Zeugnis die Reduzierung dieses Textes zu einem Kolophon des 14. Jahrhundert ausgeschlossen. Dieser höchstwahrscheinlich erfundene Theophilus ist vermutlich durch die Verwendung des echten Autors des Traktates »Ad Autolykon« ins Leben gerufen worden. Eine Reihe von Homilien werden ihm zugeschrieben, die vor wenigen Jahren durch A. Y. Srdzhian in der Zeitschrift »Sion« veröffentlicht wurden. Es ist selbstverständlich, daß eine direkte Abhängigkeit von Konstantinopel unerträglich war, als Chosroes an der Macht war. Deswegen versucht David, Kaisareia in Kappadokien durch eine Reihe von Bischöfen direkt mit Antiochien zu verbinden. Und in Kaisareia wurde, wie fast alle Zeugnisse des Agathangelos bezeugen, Gregor der Erleuchter zum Bischof geweiht. Auch diese extreme Position wird durch Komitas nicht angenommen. Der beste Nachfolger seiner Politik ist wahrscheinlich Nerses III. Schinogh, dessen wunderbare Kathedrale Zouart'noc' durch die wachsende Macht der Rschtuni in Vaspurakan gebremst wurde.

14 Diese Erwähnung durch Michael den Syrer (Ausgabe Jerusalem 1871, p. 346) hatte ich im J. 2000 nicht bemerkt: sie bestätigt nachdrücklich die Ursprünglichkeit des sogenannten Kolophons von David Tseruni.

Chronologische Tabelle

Yovhannes II. Bagrewandac'i	557-574	
		591 Kaiser Mauritius teilt Armenien
		Chalkedonischer Katholikos Yovhannes Bagaranec'i in Avan nördlich des Azat
		602 Phokas ermordet Mauritius
Movses II. Eghivardac'i	574-604	
		604 Chosroes erobert Armenien
Verthanes Khertogh	[604-607]	»*Gegen die Bilderstürmer*«
Abraham Aghbathanec'i	607-615	
Komitas I Aghc'ec'i	615-628	
	615	»*Brief an die Perser*«
Christophor II. Apahanec'i	628-630	
Ezr I. Pharazhnakertec'i	630-641	
		633 Einheit mit der chalkedonischen byz. Kirche in Karin unter Heraclius, Monothelismus
Nerses III. Ishk'anesti	641-661	
		642 Die Araber erobern Dwin
Anastas I. Akorec'i	661-677	
Israel I. Othmec'i	667-677	
	685	Justinian II.
Sahak Dzorop'orec'i	677-703	
	690	»*Auslegung der Theologie der Väter*«
	691	Konzil in Trullo in Konstantinopel
	693	*Armenische Kanones von Karin*
	695	Sturz Justinians II. Leontios / Tiberios II. Apsimar
Elia I. Ardzhischec'i	703-717	
		705-711 Justinian II. herrscht wieder
		711-713 Philippikos Bardanes Anastasios II. / Theodosios III.
		717-741 Leo III.
Yovhannes IV. Odznec'i	717-728	»*Traktat gegen die Phantasiasten*«
	726	Konzil von Manazkert. Einheit mit den Syrern

Nino Doborjginidze

Einige Fragestellungen der Volkssprachenemanzipation im östlichen Christentum des Mittelalters[1]

Die Volkssprachen der östlichen und westlichen Christenheit des Mittelalters weisen in ihrer Entwicklung unter dem Gesichtspunkt der sich wandelnden gesellschaftlichen Funktion einen wesentlichen Unterschied auf,[2] der durch die jeweils unterschiedlichen soziolinguistischen Ausgangsbedingungen verursacht war: Während die übernationale Kultur- und Verkehrssprache Latein schon lange vor der Einführung des Christentums alle Bereiche des staatlichen Lebens von Westeuropa abdeckte, blieb die kulturelle und politische Hegemonie des auf der antiken Tradition fußenden Griechischen im östlichen Bereich schwächer ausgeprägt. Vor der Einführung des Christentums hatte die östliche Welt keine allgemeine Kultur- und Verkehrssprache, welche man als universale Sprache der Ostkirche heranziehen hätte können. Im Gegenteil: Die durch die identitätsfindende Funktion stark geprägten einheimischen Sprachen der östlichen Völker haben nach der Missionierung alle Funktionen der Liturgie, Kultur- und Staatssprache übernommen.

Diese Sonderstellung der kleinen Volkssprachen muß im allgemeinen Kontext des christlichen Ostens betrachtet werden. Unter diesem Gesichtspunkt ist die von W. Boeder etwa vor zwanzig Jahre gestellte sprachsoziologische Frage »Warum hat sich nicht das Griechische als Sprache der Kirche, der Liturgie, der Wissenschaft, ja auch der Literatur und des staatlichen Lebens durchgesetzt,

1 Ich bedanke mich herzlich bei Herrn Prof. E. Mühlenberg, der mir ermöglicht hat, im Rahmen eines Stipendienprograms des »Diakonischen Werkes« der EKD und der Alexander von Humboldt-Stiftung in der unter seiner Leitung stehenden Patristischen Kommission der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen meine Forschungstätigkeit fortsetzen zu können. Mit Gesprächsbereitschaft, sachlichen Anregungen, Ratschlägen und wichtigen Bemerkungen hat er meine Arbeit betreut und gefördert. Meinen Dank möchte ich auch Herrn Prof. W. Boeder (Universität Oldenburg) aussprechen. Seine Untersuchungen über die Volkssprachigkeit dienten für mich als Wegweiser, den Fragestellungen der Volkssprachenemanzipation in der Ostkirche weiter nachzugehen.

2 Dieser sowie auch anderer Merkmale der »äußeren« Entwicklung der Volkssprachen ist W. Boeder nachgegangen: Boeder 1983, 1994, 1997, 1998; es sind hier auch einige Studien zu nennen, die ansatzweise einzelne Probleme der Entwicklung des Syrischen, Altgeorgischen, Armenischen und Kirchenslavischen untersuchen: Borst 1957; Doborjginidze 2000; Gamkrelidze 1998; Hansack 1979; Issatschenko 1975, 1980; Keipert 1982; Zekiyan 1997.

wie man dies in Analogie zum Lateinischen in Europa erwarten könnte?«[3] auch heute aktuell, denn die Frage nach der äußeren Geschichte der gleichberechtigten Volkssprachen des östlichen Christentums, deren Entwicklung zwar regional verschieden, aber im soziolinguistischen Sinne ähnlich verlief, bleibt bis heute offen. Im folgenden werden einige Aspekte dieser Frage analysiert.

Die durch den universalistischen Gedanken stark geprägte westliche Kirche, die die Verwendung der volkssprachlichen Bibelübersetzung nur im außerkirchlichen Bereich zuließ (als Hilfsmittel für die Vermittlung des Bibelinhaltes in die Volkssprache)[4] und die Liturgie allein der universalen Kirchensprache Latein vorbehielt, beeinträchtigte wesentlich den Emanzipationsprozeß der Volkssprachen. Die Vorrangstellung der drei heiligen Sprachen und allen voran des Lateinischen bestimmte eine besonders im kirchlichen Bereich herrschende sprachliche Dichotomie: *Latein – Volkssprachen*, die die Verwendungsbereiche der Sprachen funktional differenzierte.[5] Zwar gab es kein allgemeines Verbot volkssprachlicher Bibeln, doch blieb die in diesem religiösen Raum herrschende sprachliche Situation im Rahmen der mittelalterlichen Diglossie in jenem Zustand, in dem die eine Sprache (das Lateinische) sowohl stilistisch als auch sozial markiert ist, während die andere (die Volkssprache) meistens im alltäglichen Bereich verwendet wird.[6]

Sprachsoziologisch gesehen ist einerseits diese in der römisch-katholischen Kirche und andererseits in der islamischen Welt herrschende sprachliche Situation eine ähnliche Erscheinung.[7] Das Verhältnis zwischen dem klassischen

3 Boeder 1983, S. 85.

4 Über die genauen Bestimmungen zur Bibellektüre und zu den Bibelstudien im Mittelalter siehe: Hille-Coates 2000b, 206-238; Kirchert 1979; Stackmann 1988, S. 273-288; Wulf 2000, S. 1-12.

5 Die Sonderstellung des Lateinischen schloß durchaus nicht aus, daß es auch volkssprachige theologische Literatur und Bibeln gab. Sie dienten jedoch als Hilfsmittel für die eigentliche Bibellektüre und konnten den lateinischen Vulgata-Text, den als kirchlich anerkannten Bibeltext, nicht ersetzen. Es geht daher nicht etwa um die Existenz volkssprachiger Bibelübersetzungen überhaupt, sondern um ihre kirchliche Nichtanerkennung.

6 Die im kirchlichen Bereich durchgesetzte Sonderstellung des Lateinischen umfaßte auch andere Bereiche des staatlichen Lebens. Obwohl es schon ab dem 8. Jh. zahlreiche Zeugnisse der geschriebenen deutschen Sprache gab (siehe dazu: Feldbusch 1985, S. 169-193), war »... die Literatur des Mittelalters zunächst lateinische Literatur. Nur in Ausnahmefällen haben sich die literarisch Gebildeten der Volkssprache bedient. ... Die gesamte wissenschaftliche Literatur des Mittelalters und der größte Teil der religiösen und didaktischen Literatur, der Fach-, der Rechtsliteratur und der Geschichtsschreibung und ein großer Teil der Dichtung war lateinisch« (Kartschoke 1990, S. 6).

7 Vgl. Gamkrelidze 1998, S. 88: »Die römisch-katholische Kirche ähnelte eher dem Islam, der die Übersetzung des auf Arabisch verfaßten Heiligen Quran in die heimischen Sprachen der islamischen Welt untersagte. Entsprechend erfolgte in diesem religiös-kulturellen Milieu auch keine Übersetzung der islamischen Heiligen Schrift, beziehungsweise wurden keine neuen Schriftsysteme für die Sprachen geschaffen. In beiden genannten Kulturwelten wurden erst

Arabisch und den lokalen arabischen Volkssprachen war in ähnlicher Weise funktional differenziert wie im Falle des Lateinischen und der westchristlichen Volkssprachen des Mittelalters. Der »spirituelle Imperialismus und sakramentale Kult«[8] einer stilistisch und sozial markierten Sprache (klassisches Arabisch, Latein) scheint unter anderem ein Grund dafür gewesen zu sein, daß in beiden religiösen Welten des frühen Mittelalters keine Schriftsprachen entstanden sind, d. h. keine Verschriftlichung der Volkssprachen, während die einheimischen Volkssprachen des östlichen Christentums, »die nicht zu den religiös, kulturell oder politisch privilegierten oder akzeptierten Sprachen gehörten«[9], nach der Missionierung in die jeweilige Volkssprache verschriftlicht und als Kultur- Religions- und Staatssprache emanzipiert wurden.

Im Unterschied zur westlichen, vom Einheitsgedanken stark geprägten römischen Kirche war die Ostkirche vom partikularistischen Aspekt geprägt bzw. sie hob eine ganz andere sprachliche Dichotomie hervor: *[jenseitige] Geistessprache* – alle *Menschensprachen.*[10]

Die pfingstliche Geistausgießung – das Reden in allen Sprachen – war eine wichtige Voraussetzung sowohl für die Missionierung in der Volkssprache als auch für die volkssprachliche Liturgie und das theologische Schrifttum.

Welchen konkreten Einfluß übte diese Art der Missionierung auf die Entwicklung der Volkssprache bzw. des Georgischen aus?

Mittels der Liturgie und Bibelübersetzung wurde die Volkssprache als geeignet erachtet, die wahre göttliche Offenbarung zu erfassen und auszudrücken. Durch die verbale Bewahrung und Verkündigung des eigentlich »Unsagbaren« im göttlichen Wort wurde die Sprache gewissermassen »getauft« bzw. sie erfuhr demnach eine Sakralisierung und stand somit auf gleicher Stufe mit den heiligen Sprachen – Hebräisch, Griechisch, Latein. Diese Sakralisierung der Volkssprache, ihre Verschriftlichung und weitere Emanzipation als Bildungs- und Verkehrssprache, die alle Bereiche (soziale, politische, kulturelle, religiöse)

später Schriften eingeführt und zwar durch Entlehnung einerseits der lateinischen und andererseits der arabischen Schrift.«

8 Vgl. Gerl 1985, S. 327.

9 Boeder 1998, S. 69.

10 Ein typisches Beispiel aus der Diskussion über das Problem des Sprachursprungs, eine anonyme, dem heiligen Ephraem dem Syrer zugeschriebene syrische Schrift aus dem 6. Jh., die sogenannte »Schatzhöhle« macht die scharfe Trennung zwischen der jenseitigen Geistessprache und den Menschensprachen deutlich: »Von Adam bis damals [bis zum Turmbau von Babel] redeten sie alle in dieser Sprache, nämlich in der syrischen Sprache, die die aramäische ist; denn diese Sprache ist die Königin aller Sprachen. Die früheren Schriftsteller aber irren, wenn sie sagen, das Hebräische sei die erste gewesen, und hier haben sie den Irrtum mit der Unwissenheit in ihren Schriften gemischt. Denn alle Sprachen auf der Welt sind von der syrischen Sprache ausgegangen und alle Reden in den Büchern sind mit ihr untermischt. ... Was Gottes eigene Sprache betrifft, war sie natürlich nicht Syrisch, sondern eine außerirdische jenseitige Sprache« (Bezold, 1981, S. 29).

des staatlichen Lebens umfaßte, darf als eines der charakteristischen Phänomene der Christianisierung in der Ostkirche angesehen werden.

Gerade die anstehende Missionierung, Bibelübersetzung und Liturgie[11] waren ein wichtiger Grund für die Verschriftlichung des Georgischen,[12] Armenischen, Koptischen und Kirchenslavischen.

Wann und unter welchen historischen und soziolinguistischen Bedingungen sich das Georgische als Gemeingut eines stammes-ethnisch heterogenen Volkes[13] durchgesetzt hat, diese Frage ist schwer zu beantworten. Fest steht allerdings, daß das Georgische schon am Ende des 5. Jh. n. Chr. nicht nur in Georgien, sondern auch im Ausland als Liturgie- und Schriftsprache bekannt war. Die schriftlichen Zeugnisse dafür findet sich in georgischen, hebräischen, syrischen, griechischen, armenischen und kirchenslavischen Quellen.

Sowohl in talmudisch-midraschischen als auch in christlichen Quellen über die biblischen Völker und Sprachen sind die Iberer (Georgier) als schriftfähiges oder schriftkundiges Volk geschildert worden.[14] Mit Bezug auf diese Quellen schrieb S. Krauß:

11 Wie wichtig dieser Grund war, findet sich in den historischen Quellen sowie Legenden über die Missionare und Schrifterfinder dieser Völker belegt. In der Vita (6.-7. Jh.) des armenischen Schrifterfinders Mesrop Maštoc' wird die Einführung der armenischen Schrift im engen Zusammenhang mit der Missionierung Armeniens betrachtet: »Mit seiner heiligen Rechten wurden neue und wunderbare Sprößlinge des väterlichen Mannesalters hervorgebracht: die Schriftzeichen der armenischen Sprache.... Und als er [Maštoc']... die gesamte Auswahl der Schriftzeichen ... zusammengestellt und zum Abschluß gebracht hatte, wandten sie sich mit zwei Männern, seinen Schülern, der Übersetzung zu. ... Und so begannen sie mit dem Übersetzen der Schrift ... Sie [Maštoc' und seine Gehilfen] unternahmen mit der von Gott gewirkten Sorgfalt die Kunst der Evangelisierung: mit dem Übersetzen, dem Schreiben und dem Unterrichten. ... Nachdem sie nun die Dauerhaftigkeit der Sache überprüft hatten, versammelten sie noch entschlossener und in größerem Umfang Schüler für die neu geschaffene Unterweisung, um sie zu unterrichten, zu formen und für die anstehende Missionierung der unwissenden Menschen auszubilden« (Winkler 1994, S. 100, 102, 103).

12 Die erste Verschriftlichung des Georgischen ist dem georgischen König Parnavaz (3. Jh. v. Chr.) zugeschrieben (vgl. Qauxčišvili 1955, Bd. 1, S. 26). Obwohl uns keine direkten Schriftzeugnisse der Parnavazi-Schrift überliefert sind, schließt T. Gamqrelidze nicht aus, daß in Georgien eine ältere, vorchristlich schriftliche und damit literarische Tradition existiert hatte. Seiner Ansicht nach stellte der »Asomtavruli«-Schreibstil eine neue nationale Schrift der christlichen Epoche dar, die ihrerseits ein älteres lokales Schriftsystem ersetzte (Gamqrelidze 1998, S. 89).

13 Bis zum 7. Jh. n. Chr. waren die ethnisch verwandten georgischen Stämme unter der Herrschaft der Iberer (იბერები) vereinigt. Ab dem 7. Jh. sprechen die Quellen von dem ostgeorgischen Stamm, der Karten (ქართები), daher stammt der Name des georgischen Reiches: Sakartvelo (საქართველო) – Das Land der Karten. Siehe dazu: Javaxišvili 1914, S. 4; Taqaišvili 1948, S. 89-106.

14 In vier der zahlreichen von S. Krauß (Krauß 1900, S. 33-48) nachgeprüften wichtigen Quellen (Liber Generationis, in lateinischer Bearbeitung des Hippolitus, Chronicon Paschale, Eutychius oder Sa'īd ibn Batrīk, Midrasch ha-Gadol) sind die Japhetiten Iberer (Hiberi, Iberi, Iburi) unter den fünfzehn eine eigene Buchstabenschrift besitzenden Völkern erwähnt.

Im Schriftartenkatalog der Bearbeitungen des Diamerismos fehlen die Iberer nirgends, und so ist es ganz richtig, wenn neben Medisch und Elamisch im Talmud noch die iberische Schrift genannt wird. Es ist überaus bedeutsam, daß unter den 15 Schriftarten, die doch erst aus 70 respektive 72 Sprachen ausgesucht sind, die iberische immer und zwar an erster Stelle erscheint.[15]

Unter den georgischsprachigen Quellen, die von den Anfängen der georgischen Liturgie- und Schriftsprache berichten, ist das Originalwerk წამებაჲ წმიდისა შუშანიკისა დედოფლისაჲ[16] (»Martyrium der heiligen Königin Šušanik«) die älteste. In diesem um 476-481 in einer meisterhaften theologischen Sprache verfaßten Martyrium sind zahlreiche Reminiszenzen und Zitate aus der altgeorgischen Übersetzung der Heiligen Schrift zu finden.

Das wichtigste schriftliche Zeugnis über die Existenz der georgischsprachigen Liturgie und Bibelübersetzung geht auf eine griechische Quelle aus dem 6. Jh. zurück, nämlich das Testament[17] des heiligen Saba, des Begründers der Großen Laura in Jerusalem. In der Vita des heiligen Saba berichtet Kyrillos von Skythopolis von der Gottesdienst-Ordnung sowie vom Leben und Treiben der Mönche des Klosters Mar Saba. Über die Liturgieordnung, die für die dort befindlichen Syrer und Georgier galt, liest man im Testament folgendes:

Sowohl die Iberer [d. h. Georgier] als auch die Syrer dürfen nicht in ihren [hier] befindlichen Kirchen die ganze Liturgie abhalten; [in ihren Kirchen] versammelt, dürfen sie jedoch in ihren einheimischen Sprachen ὥρα und τυπικά vorsingen und ἀπόστολος und εὐαγγέλιον vorlesen. Danach müssen sie in die große Kirche gehen und gemeinsam mit allen anderen Brüdern die ewigen und belebenden göttlichen Sakramente empfangen.[18]

Von besonderem Interesse ist eine armenische Quelle, das sogenannte »Buch der Briefe« (ეპისტოლეთა წიგნი).[19] Laut dieser Quelle besaß Georgien zur damaligen Zeit, ebenso wie die zwei kaukasischen Länder Armenien und Albanien seine eigene Schrift. Während der Herrschaft des persischen Königs Kavad hätten die Armenier, Georgier und Albaner im Jahre 506 unter der Führung

15 Ibid., S. 43-44.

16 In georgischer Sprache sind zwei verschiedene Versionen des Martyriums der Šušanik überliefert, eine älteste, längere Redaktion sowie eine (synaxarische) Kurzfassung, welche im 10. Jh. unter dem Einfluß der armenischen »Vita der heiligen Šušanik« entstanden ist. Die armenische Version, die den georgischen Text wörtlich übernimmt, wurde ihrerseits auf der Grundlage der längeren georgischen Version verfaßt. Siehe dazu: Kekelidze 1980, S. 113-122 [Tarchnišvili 1955, S. 87]; Peeters 1935, S. 24-40; Winkler 1994, S. 314-318.

17 Laut der Biographie des berühmten hl. Saba, des Asketen und Kloster-Begründers, hat dieser vor seinem Tod (532) seinen Schüler Meletos zu seinem Nachfolger ernannt und ihm die in seinen Klöstern geltenden Regeln in schriftlicher Form übergeben. Diese Regeln, die lange Zeit für verloren galten, wurden vom A. Dmitrijevskij in einer Pergamenthandschrift der Sinaibibliothek entdeckt. Siehe dazu: E. Kurz 1894, S. 165-67.

18 Ibid., S. 165.

19 »Das Buch der Briefe« (Liber epistolarum) ist eine Sammlung von Korrespodenzen (von 5. bis zum 13. Jh.) armenischer Staats- und Kirchenoberhäupter mit den Vertretern persischer, georgischer, albanischer und griechischer Kirchengemeinschaften; siehe dazu: Alexidze 1968.

und Anregung von Byzanz eine Kirchenversammlung in Dvini (ⴔⴂⴃⴈⴈ) abgehalten. Die Dokumente jener Versammlung seien in der jeweiligen Muttersprache der Teilnehmer, d. h. Armenisch, Georgisch, Albanisch, und Griechisch verfaßt worden.[20] Weiters heißt es dort, der Katholikos von Kartli Kyron habe einen intensiven Schriftwechsel mit den Patriarchen von Jerusalem, Rom und Armenien geführt. Das Werk nennt 35 Eparchien in Georgien, die gegen Ende des 6. Jh. – mit Ausnahme der Eparchie Zurtavi – georgischsprachige Liturgie praktiziert haben.[21] In Zurtavi war die georgische Liturgie- und Schriftsprache jedoch insofern anerkannt, als in dieser Eparchie sowohl armenischsprachige als auch georgischsprachige Kirchengemeinden angesiedelt waren und die Bischöfe von Zurtavi zweisprachig zelebrierten, vgl. den ersten Brief des armenischen Bischofs Mose aus Zurtavi an Vrtanes Kerdol:

> In meiner Jugendzeit kam ich in die Eparchie Zurtavi und erhielt dort kirchlichen Unterricht. Ich bin dort aufgewachsen und habe von der Weisheit des armenischen und georgischen Schrifttums gelernt; mir, Unwürdigen, wurde dort die göttliche Gnade des Priesteramtes zuteil; später wurde ich zum Bischof am Hof des Pitjaḫš ernannt. ... Zur Zeit hat Armenien kein kirchliches Oberhaupt, ich fand es deshalb nötig, mich an euch zu wenden und eure Heiligkeit über das Verderben jenes Landes[22] und mein Elend zu informieren. ... auch habe ich an die armenischsprachige Gemeinde von Zurtavi geschrieben, sie mögen von dieser Häresie Abstand nehmen.[23]

Der Katholikos von Kartli Kyron wurde von armenischer Seite für die Spaltung der georgischen und armenischen Kirche und auch für die Verfolgung des monophysitischen armenischen Bischofs Mose verantwortlich gemacht. Folglich war er bemüht, im Antwortschreiben an den armenischen Katholikos Abraham seine Unschuld zu beweisen:

> Unter Bezugnahme auf euren Brief – die Kirche Zurtavi sei gefestigt bereits für die geistliche Ökumene und menschliche Liebe zwischen unseren beiden Ländern und jetzt werde der Bischof [Mose] von Zurtavi auf Grund seiner Rechtgläubigkeit [d. h. des Monophysitismus] verfolgt und der armenische Gottesdienst sei abgeschafft [geändert] worden, – [erkläre ich,] den Gottesdienst haben wir nicht geändert, derjenige, der zum Bischof ernannt wurde, beherrscht sowohl die georgische Lehre [Schrifttum] als auch die armenische. Der Gottesdienst wird in beiden Sprachen abgehalten. Was die Verfolgung von Bischof [Mose] aus Zurtavi betrifft, werden

20 Die an dieser Versammlung beteiligten drei kaukasischen Kirchen, die armenische, georgische und albanische Kirche, waren autokephale, unabhängige religiöse Organisationen. Vgl. dazu den zweiten Brief des armenischen Katholikos Babgen: »Das ist unser Glaube, damit leben wir; dies haben wir auch schon früher mit dem Einverständnis der Georgier und Albaner in der Sprache [Schrift] des jeweiligen Landes mitgeteilt.« Die detailierte Betrachtung theologischer und sprachlicher Probleme der im Jahre 506 abgehaltenen Synode von Dvini und eine überzeugende Argumentation bietet Alexidze 1973, S. 146-166, besonders S. 165.

21 Aleksidze 1968, S. 066.

22 Siehe dazu: Alexidze 1968, S. 015-069.

23 Alexidze 1975, S. 53.

seine Taten zutage bringen, ob er aus Glaubens- oder anderen Gründen fortging..., ich habe ihn nicht verfolgt.[24]

Infolge einer fehlerhaften Übersetzung sowie Fehlinterpretation der oben zitierten Textstelle zieht A. Mnazakanjan die Schlußfolgerung, bis zum 7. Jahrhundert, bis zu der Zeit also, als sich die Georgier zu den Beschlüssen des chalkedonischen Konzils bekannten und sich somit von der monophysitischen Position der armenischen Kirche religiös abgrenzten, sei in georgischen Kirchen der Gottesdienst armenisch dominiert bzw. sei die georgische Kirche bis zum 7. Jh. der armenischen untergeordnet gewesen.[25] Z. Alexidze hat in seinen Studien nachgewiesen, daß sich selbst die armenischen Quellen für die Eigenständigkeit der georgischen Kirche bis zur oben genannten Loslösung aussprechen. Die Ausführungen von Alexidze seien an dieser Stelle kurz zusammengefaßt:

1. Die armenischsprachige Liturgie, von der im »Buch der Briefe« die Rede ist, bezieht sich nicht auf die gesamte georgische Kirche oder die gesamte Eparchie Zurtavi, sondern nur auf die – auf dem Grab der heiligen Königin Šušanik errichtete – Kirche, in welcher bis zur Zeit des Katholikos Kyron der armenische Gottesdienst abgehalten wurde. In dieser Kirche hat Katholikos Kyron neben der armenischen Liturgie auch die georgische eingeführt.

2. Mit der armenischsprachigen Kirchengemeinde, die im »Buch der Briefe« öfter Erwähnung findet, ist nicht die gesamte Eparchie Zurtavi gemeint, wie es der Interpretation von A. Mnazakanjan entspricht, sondern nur die monophysitische armenische Gemeinde der oben erwähnten Kirche (an Šušaniks Grab).[26]

Diese Texthinweise lassen deutlich anklingen, daß zu dieser Zeit in georgischer Sprache nicht nur die während der ὥρα und τυπικά zu lesenden biblischen Texte existierten, sondern auch die anderen Teile der Liturgie, die altgeorgische Bibelübersetzung sowie originale und übersetzte theologische Literatur. Die Anfänge der georgischsprachigen Liturgie geht auf die zweite Hälfte des 5. Jh. zurück.[27] Für diese Annahme sprechen die ältesten, ins 5.-7. Jh. zu datierenden

24 Alexidze 1968, S. 70.

25 Mnazakanjan 1969, S. 104-107.

26 Siehe dazu: Alexidze 1968, S. 05-032; 1973; 1975. Die Frage nach der Authentizität und Selbständigkeit der georgischen Kirche bis zum 7. Jh. wird immer wieder fragwürdig diskutiert. Ohne georgische und armenische Quellen bzw. den heutigen Forschungsstand zu berücksichtigen, äußerte Stephen Rapp auf dem Internationalen Kongreß für Byzantinistik in Paris (Rapp 2001) die These, die georgische Kirche sei bis zum Ausgang des 7. Jhs. dem armenischen Patriarchat untergeordnet gewesen. Diese – nicht weiter begründete – These ist bedauerlicherweise ohne darauffolgende wissenschaftliche Diskussion im Raum stehen geblieben, zumal die Vorsitzende der Plenarsitzung, Nina Garsojan nicht bereit war, diesbezügliche Anfragen entgegenzunehmen.

27 Der Frage, seit wann in Georgien die Liturgie in der Landessprache vollzogen wurde, ist K.

Ǯanmeti-Handschriften (ხანმეტი ხელნაწერები)[28], welche Fragmente der georgischen Bibelübersetzung (Genesis, Jesaia, Jeremia, Esdra 1, Sprüche Salomos, Fragmente aus dem NT), Heiligenviten sowie liturgische und homiletische Sammlungen enthalten.

Die nach der Missionierung eingeführte Mrgvlovani-Schrift (მრგვლოვანი დამწერლობა) wird allgemein als bedeutendstes kulturelles Verdienst der Christianisierung angesehen.[29] Gleichzeitig mit der systematischen Ausarbeitung der Mrgvlovani-Schrift setzte eine rege Übersetzungstätigkeit ein, was angesichts mangelnder Richtlinien sicherlich keine leichte Aufgabe war.

Über die Übersetzungsmethode und Übersetzungsgeschichte der ältesten Epoche ist uns aus direkten Quellen wenig bekannt. Erst ab 10. Jh. äußern sich die Übersetzer in ihren Kommentaren über die sprachtheoretischen und übersetzungstechnischen Fragestellungen. Die beweiskräftige Argumentation nach der Herkunft und Übersetzungsmethode der ältesten fragmentarischen Überlieferung einiger alttestamentlicher Bücher zeigt deutlich, daß die bis heute bekannten Fragmente aus den 5.-8. Jh. auf die lukianische Rezension zurückgehen;[30] »die geschliffene Übersetzungstechnik, die lexikalischen und

Kekelidze nachgegangen. Nach seiner Meinung wäre es unmöglich gewesen, unmittelbar nach der Einführung des Christentums die Liturgie in georgischer Sprache abzuhalten, da es an kirchenkundigen Personen mangelte. Es scheint nahezu ein Jahrhundert gebraucht zu haben, bis die Liturgie – vermutlich ab der Mitte des 5. Jhs., – in der Landessprache zelebriert wurde. In dieser Zeit der Anfänge habe man sich wahrscheinlich damit begnügen müssen, die Texte der Heiligen Schrift, zumindest die Evangelien, beim Gottesdienst auf Georgisch zu lesen (K. Kekelidze 1980, S. 573 [Tarchnišvili 1955, S. 439]).

28 ხანმეტი ხელნაწერები (Ǯanmeti-Handschriften) – so nennt man jene georgischen Handschriften aus dem 5.-7. Jh, die für die Bildung des Superlativs und der Verbdeklination der 2. Person Subjekt sowie 3. Person Objekt das Präfix ⱬ (b) verwenden. Siehe dazu: Blake 1932; Birdsall 1969, S. 108-112; 1972, S. 97-105; Gippert, Sarjveladze 1998, S. 86-92; Kajaia 1984; Molitor 1956; Peradze 1940, S. 223-242.

29 Vgl. Boeder 1998, S. 69: »Unser Hauptanhaltspunkt dafür, daß die Volkssprachenidee tatsächlich auch Georgien erfaßte, ist das neugeschaffene georgische Alphabet, dessen Konstruktionsprinzipien griechisch und schon deshalb von hohem Prestige waren. Daß die georgische Sprache die genannte neue Bedeutung gewinnt, kann schlicht daran abgelesen werden, daß sie in zwei außenordentlich wichtigen Domänen wirklich gebraucht wurde: in monumentalen, d. h. Macht und Ewigkeitsstreben verkörpernden Inschriften und in der frühen Bibelübersetzung. Während man aber den religiösen Gebrauch der Sprache vielleicht noch als rein praktisch, nämlich als pastoral notwendig, interpretieren kann, ist dies beim Alphabet etwas anderes; denn monumentale Inschriften konnten ja auch früher, nämlich z. B. auf Aramäisch, geschrieben werden. Vielleicht war das Alphabet in dieser frühen Zeit tatsächlich ein zuverlässigerer Garant von Identität und Abgrenzung als die Sprache selbst, die sich trotz allem nur schwer der griechischen Einschätzung entziehen konnte, eine barbarische Sprache zu sein.«

30 A. Xaranauli 2001a, S. 204-236; 2001b, S. 296-330.

syntaktischen Äquivalente lassen eine langjährige Übersetzungstradition vermuten.«[31]

Im Gegensatz zu den vorangehenden Jahrhunderten erscheint die Epoche des 10.-11. Jh. als besonders reich an Primärquellen. In zahlreichen Einleitungen und Kolophonen zu den Übersetzungen finden sich Kommentare, Anmerkungen und Scholien der Übersetzer; ebenso werden schwer verständliche Textpassagen in sprachtheoretischer und übersetzungstechnischer Hinblick kommentiert. Es ist somit möglich, die soziolinguistischen und theologischen Ausgangsbedingungen der »äußeren« Entwicklung des Altgeorgischen in Primärquellen nachzulesen.

Nachfolgend werden einige Aspekte der sprachtheoretischen Kommentare dieser Epoche näher beleuchtet.

Da die Volkssprachen des östlichen Christentums – wenn sie auch dank der Missionierung als religiös geweihte Schriftsprachen galten – im Verhältnis zum Griechischen stilistisch und semantisch arm waren, wurde der Übersetzungstätigkeit allergrößte Bedeutung zugemessen. Man betrachtete das Übersetzen als Integration von Denk- und Ausdrucksweise der fremden sprachlichen Lebenswelten (Griechisch, Hebräisch, Syrisch, Arabisch, Persisch, Armenisch) in die eigene Sprachwelt, als Stimulus und Bereicherung für die Zielsprache. Übersetzen gehörte zu den allerersten kulturellen Prioritäten des Staates. In den verschiedenen literarischen Traditionen des östlichen Christentums tauchen einander ähnliche Textmotive auf – an verschiedenen Stellen wird erzählt, wie die Könige die Tätigkeit der Übersetzer förderten. Der georgische Schriftsteller und Übersetzer des 11. Jhs. Giorgi Hagiorites (გიორგი მთაწმიდელი) spricht in seinem Werk »Vita der Athoniten Johannes und Euthymios« (ცხორებაჲ მამისა ჩუენისა იოვანესი და ეფთჳმესი) davon, wie arm an Büchern das Land von Kartli [Georgien] sei und wie viele Bücher in unserer Kirche fehlten.[32] Als der heilige Euthymios die kirchlichen Bücher aus dem Griechischen ins Georgische zu übersetzen begann, legte er seine Übersetzungen vor allem dem georgischen König David Kuropalat vor:

> Da er [König David] ein Gläubiger war, wurde er von Freude erfüllt, als er sie [die Bücher] sah. Er pries Gott und sprach: Gott sei Dank, er hat uns in diesen Zeiten einen neuen Goldmund [Chrysostomos] gesandt. Und immer wieder schrieb er ihm [Euthymios], er möge weiter übersetzen und übersenden. Und jener Herbeigesehnte übersetzte ohne Pause und gönnte sich

31 Xaranauli 2001a, S. 205.

32 Vgl. ქართლისა ქუეყანაჲ დიდად ნაკლულევან არს წიგნთაგან და მრავალნი წიგნნი აკლან (Javaxišvili 1946, S. 47).

keine Ruhe, Tag und Nacht fertigte er den süßen Honig der göttlichen Bücher an, mit dem er unsere Sprache und unsere Kirche versüßte.[33]

Fast in jeder Einleitung zu den Euthymios-Übersetzungen ist die aufklärende Zielsetzung der georgischen Athoniten zu lesen: ohne auszuruhen zu übersetzen und den Georgiern all das zu verschafften, was die reiche griechische Sprache und Kirche besaß, vgl. etwa:

Bislang ist niemand erschienen, um diese heiligen Bücher, die Interpretationen der Evangelien des Johannes Chrysostomos in unsere georgische Sprache zu übertragen. Die griechische wie auch römische Kirche ist reich an diesen Büchern [gemeint sind die Werke des Johannes Chrysostomos], die Kirche unseres Landes leidet jedoch Mangel. In unserer Sprache fehlen nicht nur diese Bücher, sondern auch viele weitere. Ich, Johannes, der Unwürdigste unter allen Mönchen, habe sehr darunter gelitten, daß das Land Kartli so arm an Büchern war. Und ich habe keine Mühen und Kosten gescheut, um meinen Sohn Euthymios in der griechischen Lehre vollständig ausbilden zu lassen. Ich selbst habe ihn angeregt, Bücher aus dem Griechischen ins Georgische zu übersetzen. ... Und nun, wo ich bereits gealtert bin, habe ich meinen Sohn angeregt bzw. die Kosten für eine Interpretation des Matthäus-Evangeliums in unserer Sprache übernommen. Diese Übersetzung haben wir bis jetzt aufgrund des immensen Arbeitsaufwands noch nicht [in unsere Sprache] übertragen [wörtlich: in unserer Sprache geschrieben], weil es – wie ihr einseht – ein umfassendes und schwer zu übersetzendes Werk ist.[34]

Übersetzte Bücher, die man als eigene Bücher bzw. als »Manifestation des Ansehens der georgischen Königmacht«[35] wahrnahm, erforderten eine gewisse Legitimationsgrundlage. Die Übersetzung verlangte unter anderem das Umsetzen von Denk- und Ausdrucksformen einer sprachlichen Lebenswelt in eine andere. Angesichts der Eigenheiten des Bibeltextes und der theologischen Literatur allgemein war es jedoch problematisch, die unterschiedlichen Erfordernisse theologischen sowie rein sprachlichen Charakters miteinander in Einklang zu bringen, zumal in manchen Fällen die theologischen Anforderungen der Bibelübersetzung den linguistischen widersprachen.[36] Die Vorstellung, daß die wahre göttliche Botschaft nicht allein vom Gesagten selbst, sondern von der Tiefe des Wortes und sogar von der Wortfolge abhängig sei, stellte an den Übersetzer den schwer erfüllbaren Anspruch, den ursprünglichen Text ohne jede kleinste Änderung Wort für Wort zu übertragen. Man hatte daher dem Satzbau der Ausgangssprache im strengen Sinne wortwörtlich zu folgen; doch da Sprachen nicht miteinander ident sind, war es auch nicht möglich, die eine Sprache durch eine andere wortgetreu wiederzugeben. Zwar wandten die Übersetzer erhebliche Mühe auf, um den sprachlichen Eigentümlichkeiten des Ur-

33 Ibid.

34 Einleitung zur Euthymios-Übersetzung der »Interpretation des Matthäus-Evangeliums« von Johannes Chrysostomos, in: Šanidze 1996, S. 13-14.

35 Boeder 1998, S. 72.

36 Siehe dazu Doborjginidze 2000, S. 169-184.

textes treu zu bleiben, d.h. den Eigenheiten des Hebräischen und Griechischen (ἰδιόματα ἑλληνικῶν und ἰδιόματα ἑβραικῶν) Wort für Wort zu folgen, doch spezifische Bedeutungsbereiche und semantischen Wortfelder in den unterschiedlichen Sprachen brachten mitunter schwer verständliche Texte bzw. unnatürliche Redewendungen der Zielsprache hervor. Was etwa für die hebräische oder griechische Schriftsprache gebräuchlich und typisch war, hatte im Wortschatz des Altgeorgischen keine Entsprechung. Von diesem Problem sprachen die Übersetzer in ihren Kommentaren:

> Gemäß den Idiomata Hebraikōn sagt man ... So steht es in unseren Psalmen nach den Idiomata Hellenikōn, ... Dies ist die Gewohnheit der Siebziger, d. h. der Septuaginta. ... Diese Redewendung ist im Hebräischen üblich und heißt in unserer Sprache soviel wie ...[37]

Um die spracheigenen Diskrepanzen der Übersetzung zu rechtfertigen, griffen die Übersetzer auf die antike Idee der »wahren« Übersetzung zurück. Diese Idee entspringt der platonischen Ideenlehre, welche besagt, das gesprochene oder geschriebene Wort sei lediglich ein »Abbild« einer außersprachlichen Wirklichkeit, welches sich beim Übersetzen wieder »abbilden« läßt. Dieser platonische Gedankengang bildete in der frühchristlichen Epoche der Ostkirche die Legitimationsgrundlage für die Übersetzung: Als »Abbild« und logische Ableitung der Vorlage, sei daher auch die Übersetzung »wahr«.[38]

Neben der sprachtheoretischen gab es auch eine göttliche »Rechtfertigung« für die Verkündung bzw. Übertragung des Wortes Gottes wie auch der heiligen Väter in alle Sprachen: Sie habe sich als Gottes Wille im Pfingstwunder offenbart.

Trotz der genannten »Rechtfertigungsargumente« waren die Übersetzer mit dem Problem konfrontiert, daß die verschriftlichten Volkssprachen zum damaligen Zeitpunkt noch nicht jene stilistische und semantische Ausdrucksfähigkeit erreicht hatten, um den hochentwickelten, ausgefeilten literarischen Stil des Griechischen zu übertragen. Man war sich dieser schwierigen Lage wohl bewußt und versuchte, die Ausdrucksfähigkeit der eigenen, »verbesse-

37 ესე ითქუმის ჩუეულებისაებრ ებრაულისა, ... ესე დადებულ არს ჩუენსა საფსალმუნესა შინა ჩუეულებისაებრ ბერძულისა, ... ესე წესი არს სამმეოცდაათთა, ... ესე ითქუმის მეყსობისაებრ ებრაულისა ... , მეტად ძეს ჩუეულებისაებრ ებრაულისა. Diese Textabschnitte stammen aus der altgeorgischen kurzen Psalmenkatene (in: Doborjginidze [Hg.], 1996), die als Kompilation altgeorgischer und griechischer Quellen von einem unbekannten georgischen Autor verfaßt wurde. Neben der Kompilation und Bearbeitung verschiedener Quellen fügte der georgische Katenenverfasser seine eigenen Kommentare hinzu, die sehr häufig Ausführungen über Ausgangs- und Zielsprache enthielten. Diese Anmerkungen dienten unter anderem auch dem Zweck, unvermeidbare Diskrepanzen zwischen dem Urtext und der Übersetzung zu begründen bzw. zu rechtfertigen.

38 Siehe dazu Hansack 1981, S. 15-36.

rungsbedürftigen« Sprache weiterzuentwickeln und somit dem Griechischen möglichst ebenbürtig zu machen.

Im Verlauf des 11. Jh. hat der einflußreiche Übersetzer und Mönch Ephraem Mcire (»der Kleine«) eine umfangreiche linguistische und textologische Arbeit geleistet, um die georgischen Übersetzungen der griechischen Mustervorlage näherzubringen und auf diese Weise vor Verfälschung und Häresie zu bewahren. Infolgedessen wandte man sich auch der genauen sprachlichen Differenzierung grundlegender religiöser sowie philosophischer Begriffe zu.[39]

Ephraems Ziel – einerseits die strenge Vermeidung einer Textveränderung[40] und andererseits das genau entsprechende georgische Wort zu finden[41] – bestimmte seine Übersetzungsmethode: Es entsteht eine kommentarbedürftige Übersetzung,[42] in der die schwierigen Textstellen und die dem Georgischen fremden Redewendungen und Aussagen, die durch die wortwörtliche, genaue Wiedergabe der Vorlage in den Übersetzungen zu stehen kommen, am Rande des Textes, in Scholien, im Kolophon, in der Einleitung des Werkes oder des einzelnen Kapitels in textologischer, sprachtheoretischer und übersetzungstechnischer Hinsicht erklärt werden müssen, wie Ephraem Mcire sagt:

> Jede Übersetzung verlangt nach Einfügungen, um den Sinn der Vorlage richtig zu übertragen. Mein geistlicher Vater ... aber zwang mich, die Worte der heiligen Väter ohne jede kleinste Änderung, Wort für Wort zu übertragen. Im Falle der Notwendigkeit, etwas für eine sinngemäße Übertragung in unsere Sprache in der Übersetzung hinzuzufügen, sollte ich es am Rande des Textes oder in der Einleitung des Werkes niederschreiben. Aus diesem Grund ist es unzulässig, die Randkommentare und Erklärungen in den Text einzubeziehen; beim Abschreiben sollen sie am Rand bleiben, wie wir es am Beispiel der 420 Bücher gesehen und gelernt haben, die der Patriarch Theodoros der Bibliothek der Symeons-Laura geschenkt hat; denn die erforderlichen Worterklärungen und Kommentare sind in diesen Büchern am Rand vermerkt. Nicht nur bei diesen Büchern, sondern auch bei anderen griechischen Büchern ist ähnliches zu beobachten: die kritischen Apparate der Texte – Kommentare, Anmerkungen, Scholien, verschiedene Lesarten, spracheigene Unterschiede der Vorlage und der Übersetzung – sind an den Rand gesetzt, da es auf diese Weise einfacher ist, die Interpretation von Begriffen und schwierigen Textstellen schnell zu finden, ohne den ganzen Text nachlesen zu müssen.[43]

39 Ausführliche Untersuchung altgeorgischer Begriffssprache: D. Melikišvili 1999; 2000; Čelidze 1996.

40 Vgl. დედასა არარაჲ ჩავრთო (Übersetzungskommentar des Ephraem Mcire, in: Tvaltvadze 1997, S. 66).

41 Vgl. თარგმანს სიტყჳსა ძალი და მოქცევი დედნისაჲვე აქუნდეს (ibid.).

42 Über diese Methode des Ephraem Mcire s. N. Melikišvili 1999, S. 149-164; Tvaltvadze 1997, S. 13-49.

43 ყოველსა თარგმანსა უკმს შემატებაჲ სიტყჳსაჲ რეცა განმაცხადებელად ძალისა, ... ხოლო მოძღუარი ბერი ჩუენი ამას მიბრძანდებდის, რაჲთა წმიდისა სიტყუაჲ მარტივად და შეუზავებელად და შეუხებელად ვთარგმნო და უკუეთუ რაჲმე ძალისა განმაცხადებელი უკმდეს ჩუენსა ენასა, იგი კიდესა ზედა ადგილ-ადგილ და შესავალსა შინა თავსა წიგნისასა დავწერო. ამისთჳ-

Unter genauer Bewahrung der Vorlage verstand Ephraem Mcire eine sowohl semantisch als auch formal mit der Vorlage übereinstimmende georgische Entsprechung des griechischen Wortes, worauf sich die meisten Kommentare und Scholien der Übersetzer beziehen. Ephraem Mcire, der oftmals mit der gefundenen Entsprechung unzufrieden war, schrieb bescheiden in Scholien:

> Ein anderes, besser passendes [georgisches] Wort habe ich nicht gefunden, vergebt mir.[44]

Wie die Forschung der lexikologischen Kommentare altgeorgischer Übersetzern dieser Epoche zeigt,[45] führten sie ihre Prinzipien des kommentarbedürftigen Übersetzens und der strengen Genauigkeit georgischer Entsprechungen generell durch, erklärten die unterschiedlichen Bedeutungsbereiche und semantischen Felder der griechischen wie auch georgischen Worte, schufen neue Entsprechungen und bereicherten die georgische Sprache durch die Verbreitung der historisch erarbeiteten Regeli und Prinzipien der Wortbildung. Einige Beispiele dafür:

ὁ αἰών

> Das griechische Wort ὁ αἰών hat völlig verschiedene Bedeutungen. Aus diesem Grund habe ich in der Übersetzung die unterschiedlichen, seinem Wesen angemessenen georgischen Entsprechungen niedergeschrieben, damit du [gemeint ist der Leser] weißt, daß diesen georgischen Wörtern in der griechischen Vorlage nur das Wort ὁ αἰών entspricht. Die georgischen Übersetzer und Väter haben Recht daran getan, dieses Wort in den verschiedenen Bedeutungen als საწუთრო, სოფელი oder ჟამი wiederzugeben. Um die georgische Übersetzung mit dem griechischen Vorlagewort in Einklang zu bringen, war es an dieser Stelle auch notwendig, das griechische Wort ὁ αἰών anzugeben.[46]

ὁ χρόνος, ὁ καιρός

> Sei dir des Folgenden bewußt: das georgische Wort ჟამი deckt sich nicht mit dem griechischen Wort ὁ χρόνος, sondern nur das Wort ὁ καιρός. ... ὁ καιρός drückt jedoch nur eine Interpreta-

სცა ყოვლად უჯერო არს ვისგანმე კიდესა წარწერილისა მის თარგმნისაჲ შიგან გარევით დაწერაჲ, არამედ კიდესა წარწერაჲ, ვითარცა ვისწავეთ ჩუენ ესე ოთხას ოცთა მათთა წიგნთა თეოდორე პატრიარქისა მიერ სჳმეონწმიდას შეწირულთა, ... რომელთა შინა საჭიროჲსა სიტყჳსა თარგმანი პატივთა ზედა წიგნისასა უწერია, ხოლო "შეისწავენი" და "განსაზღვრებაჲ განჩინებითურთ" და "სამეცნიეროჲ ესე" არა ოდენ ამას წიგნსა, არამედ ყოველსავე წიგნსა ბერძულთა უწერიან კიდესა, რაჲთა რაჟამს სამეცნიეროსა რასმე სიტყუასა ეძიებდეს ვინმე, ადვილად პოვოს და არა უკმდეს მიმყოვრებული ჟამი ანუ ყოვლისავე გარდაკითხვაჲ (Ephraem Mcires Übersetzungskommentar, in: Hs. S. 24, 1v-2r).

44 Ephraem Mcires Übersetzungskommentar, in: Tvaltvadze 1997, S. 8

45 S. dazu Tvaltvadze 1995, S. 50-51; Sajveladze 1984, S. 201-238.

46 Ephraem Mcires Übersetzungskommentar, in: Enukašvili 1961, S. 262.

tionsmöglichkeit des Wortes ὁ χρόνος aus. ... ჟამი deckt sich nicht mit ὁ χρόνος, sondern mit ὁ καιρός.[47]

εἰ μή

Sei dir bewußt, daß jenes Wort, welchen in den georgischen Evangelien als გარნა [= nicht, ohne] wiedergegeben ist: არცა ძემან, გარნა მამამან [»nicht der Sohn, nicht der Vater«], haben wir hier überall als თჳნიერი [»ohne, außer«] übersetzt. Auf Griechisch heißt es εἰ μή. Es bezeichnet sowohl გარნა als auch თჳნიერი. ... Es gibt kein georgisches Wort, welches beide Bedeutungen in sich abdecken könnte; würde man eine von den beiden Entsprechungen nehmen, dann gäbe das georgische Wort den Sinn des Vorlagewortes unvollständig wieder.[48]

In manchen Fällen übernahm man, wenn man keinen entsprechenden »terminus technicus« fand, die fremden Termini mit ausführlicher Erklärung:

ἡ ἐπιταφία

Begreife, das das griechische Wort ἡ ἐπιταφία auf Georgisch eine Begräbnisrede bezeichnet. Da dieses Wort ein »terminus technicus« ist, habe ich [es nicht übersetzt, sondern] auf Griechisch geschrieben. Es gibt drei verschiedene [dem Verstorbenen gewidmete] literarische Gattungen: Lebensbeschreibung, Lobrede und Begräbnisrede. Als Begräbnisrede (ἡ ἐπιταφία) bezeichnet man eine am Grab des Verstorbenen gesprochene Rede, in der Trauer, Lob und Trost zusammenkommen.[49]

ἡ σφαῖρα, τὸ ἡμισφαίρα

Als ἡ σφαῖρα bezeichnet man eine Kugel, welche allerseits rund ist. Außerdem nennt man die eherne Himmelskugel, den Himmelsglobus, d. h. die gesamte Rundung des Himmels und der Erde. Nur die Himmelskugel aber nennt man τὸ ἡμισφαίρα. Weil ich keine georgische Entsprechungen dieser Worte bei den alten Übersetzern fand, schrieb ich sie auf Griechisch.[50]

47 Übersetzungskommentar des Iovane Petrić'i, in: Qauxčišvili 1940, S. 12 2.

48 შეისწავე, ვითარმედ რომელი-იგი ჩუენთა სახარებათა შინა გარნად წერილ არს, - არცა ძემან, გარნა მამამან, - და ჩუენ აქა ყოველგან თჳნიერი დაგჳწერია ნაწჳლად გარნაჲსა. ბერძულად ესრეთ არს ვითარმედ იმი (εἰ μή), რომელი-ესე გარნასაცა მოასწავებს და თჳნიერსაცა ... ხოლო ერთისა არა რომლისაგან გარეშეიცვის ქართულისა სიტყჳსა, ვითარმცა ერთი რაჲმე დაჰმართე და სხჳსა მიმართ არღა ჰქონდა კუალი განსავალი სიტყჳსაჲ (Übersetzungskommentar des Arsen Iqaltoeli, in: Hs. S. 1463, 159v).

49 შეისწავე, რამეთუ ეპიტაფია ბერძულისაგან ქართულად საფლავისზედად გამოითარგმანების. ხოლო მე, ვინაჲთგან სხუაჲ თჳსაგან განკუთნვილი ძალი აქუნდა, ამისთჳსცა ბერძულიცა სიტყუაჲ დავწერე და ძალიცა მისი. რამეთუ სამნი არიან საკითხავთა აღწერისა წესნი, ცხორებისა აღწერანი და შესხმისა და ეპიტაფიაჲსნი, ხოლო ეპიტაფია არს, რაჟამს საფლავსა ზედა წარსრულისასა წარმოიტყოდეს ვინმე სიტყუათა გლოვისა და შესხმისა და ნუგეშინისცემათა ერთად შეზავებულთა (Ephraem Mcires Übersetzungskommentar, in: Hs. A. 292, 367v).

50 სფერ უწოდიან ბერძულად ესევითარსა ქმნულებასა გუმბედისდა კამარისასა, რომელ ყოვლით კერძო მრგუალ იყოს. და კუალად სფერი არს ყოვლით კერძო სწორი სიმრგულე ცისაჲ, ... ანუ ამის წიდისა ზენისა და ქუემოჲსა

In dieser Hinsicht empfand man die Einführung der Lehnworte sowie auch der nach dem griechischen Muster gebildeten georgischen Entsprechungen nicht als »harte« Überschreitung der sprachlichen Grenze, sondern als produktives Mittel für weitere Sprachentwicklung, denn nur jene Worte konnten in die Zielsprache Eingang finden, »... die sich an ihre Regeln und Eigenheiten anpassen«[51].

Ein weiteres besonders schwieriges Problem war die Wiedergabe der polysemantischen griechischen Worte, denn ihre kontextabhängigen Bedeutungen konnten beim Übersetzen leicht verwechselt werden; mit besonderer Genauigkeit untersuchte Ephraem Mcire die georgischen Entsprechungen solcher Wörter und äußerte sich in den Kommentaren:

ἡ γνώμη

> Sei Dir bewußt, ... daß das griechische Wort ἡ γνώμη im Georgischen keine genaue Entsprechung hat. ... Aus diesem Grund haben unsere heiligen Väter Euthymios und Georg Hagiorites dieses Wort mit verschiedenen georgischen Worten wiedergegeben, je nachdem, wie es zum Kontext gepaßt hat; und viele griechische Worte sind in ähnlicher Weise [polysemantisch].[52]

Nicht immer war die genaue Wiedergabe der griechischen Vorlage »erfolgreich«. Die strenge Vermeidung einer Textveränderung, die wortwörtliche Übersetzung also, widersprach dem Charakter der Zielsprache und zwang sie, ihre eigenen Sprachregeln und Ausdrucksmittel abzulegen und den Regeln der Ausgangssprache zu folgen. Einen solchen Zwang gegen die Zielsprache empfand man als allgemein geltendes Merkmal des Übersetzens; unter diesem Gesichtspunkt sei auch die Septuagintaübersetzung durch den sprachlichen Einfluß des Hebräischen geprägt, meinten die georgischen Übersetzer – alttestamentliche ἰδιώματα, die in der griechischen Sprache nach Einfügungen verlangten, um den Sinn deutlich und richtig zu übertragen, wurden in der Septuaginta nicht mit natürlichen, dem Griechischen angepaßten Redewendungen wiedergegeben, sondern unverändert gelassen.[53]

ერთსიმრგუალეჲ. ხოლო მარტოდ ზენასა ცასა იმისფეროან სახელსდებენ, ესე იგი არს ნახევარი სფერი, ... ხოლო მე, ვინაჲთგან ძუელითგან სახელი ქართულად ვერაჲ ვპოვე ვისგან, იგივე ბერძული სფერი დავდევ (Ephraem Mcires Übersetzungskommentar, in: Hs. Jer. 43, 76v).

51 Vgl. ... რომელ ნებად ბუნებითად შეიქმნების, ანუთუ წესად (Kommentar des unbekannten Verfassers der kurzen Psalmenkatene, in: Hs. Q. 558, 263r.

52 შეისწავე, ...ერთსა ამას სიტყუასა, რომელსა ღნომი უწოდიან, ქართულად ერთი არარაჲ მოეპოების, ... ეგრეთვე ქართულად სხუებრ დასდებენ და იკმარებენ წმიდანი მამანი ჩუენნი ეფთჳმე და გიორგი მთაწმიდელი, ვითარცა ადგილსა შეეტყუებოდის, რამეთუ ესე მრავალთა სიტყუათა სჭირს ბერძულად (Ephraem Mcires Übersetzungskommentar, in: Hs. S. 24, 94v).

53 Vgl. სათქუმელ არს ესეცა, რომელ მრავალგზის არს ნაკლულ სიტყუაჲ ებრაელთა ენასა, სადაჲთ-ესე ბერძულად გარდაღებულ იქმნა ოდენ მოსწა-

Obwohl die nach den ἰδιώματα der Ausgangssprache im Georgischen wiedergegebenen Wörter äußerst genaue Entsprechungen der Vorlage waren, stimmten sie nicht immer mit den Bedeutungsbereichen des Ausgangswortes überein. Zwar erklärten die Übersetzer in den Kommentaren, welcher Bedeutungssektor des Vorlagewortes durch die Übersetzung abgedeckt wurde; doch erreichte eine wortwörtliche, manchmal auch mechanische Übertragung der Worte einer Sprache nicht das eigentliche Ziel des Übersetzens – die Umsetzung von Denk- und Ausdrucksformen einer sprachlichen Lebenswelt in die einer anderen. Die auf die Bewahrung der Vorlage hin orientierte genaue Übersetzung war manchmal dunkel, arm und unklar, wie der einflußreiche georgische Mönch und Übersetzer aus dem 11. Jh. Arsen Iqaltoeli in einem Übersetzungskommentar sagt:

> Wenn [die von mir angefertigte Übersetzung] etwas dunkel oder arm ist, kommt dies nicht daher, daß ich die Schönheit georgischer Worte nicht kenne, sondern vom genauen Vergleich mit der griechischen Vorlage.[54]

Der klaren Zielsetzung der Übersetzer – einer weiteren Ausbildung georgischer Begrifflichkeit und Wissenschaftssprache – folgte die sprachliche Differenzierung schwieriger theologischer und philosophischer Begriffe, die in verschiedenen Übersetzungsschulen Schritt für Schritt verwirklicht wurde. Ein typisches Beispiel dafür, der Übersetzungskommentar des georgischen Neuplatonikers und Übersetzers aus dem 12. Jh. Iovane Petrici (იოვანე პეტრიწი) beschreibt diese Arbeit folgendermaßen:

> Es ist von großer Bedeutung zu wissen, daß die Kraft und Wirkung der Seele etwas anderes versinnbildlicht als jene des Geistes. Jedes einzelne dieser Phänomene wird in der sonnenklaren Sprache der Griechen durch einen eigenen, seinem jeweiligen Wesen entsprechenden Begriff benannt. Doch keiner von uns [d. h. von den Georgiern] hat die sprachliche Differenzierung dieser Begriffe beachtet, weder die Übersetzer noch irgend jemand anderer. Und es stört mich sehr bei meiner Übersetzungsarbeit, wenn in unserer Sprache all diese Begriffe in gleicher Weise benannt werden, als ob das eine [Phänomen] dem anderen gleich wäre. Höret daher: Die seelische Erkenntnis *(sulisa)* heißt »Dianoia«, die rationale Erkenntnis *(gonebisa)* »Noema«, und der höhere Erkenntnisgegenstand *(zestamdebare)* »Noeton«.[55]

ვება პირსა თჳთოეულისა სიტყჳსასა და განვრცომაჲ ყოვლად არა თავს-იდვა (Kommentar des unbekannten Verfassers der altgeorgischen kurzen Psalmenkatene, Kommentar zu Psalm 72, 26: in Hs. Q. 672, 221v.).

54 თუ სიბნელე რაჲმე ანუ სიღუხჭირე შესდგამს, იგი ბერძულისა შედარებულობისგან არს და არა ქართულთა სიტყუათა დაშუენებასა ვერმეცნიერობისაგან (Altgeorgische Übersetzung der Werke des Anastios Sinaites von Arsen Iqaltoeli, in: Hs. S.146, 339v.).

55 Iovane Petric'i, Kommentar zur georgischen Übersetzung der »Elementatio Theologica« des Proklos, in: Qauxčišvili 1940, S. 6.

Durch solche textologischen und linguistischen Arbeiten beseitigten die Übersetzer die stilistische und semantische Armut des Georgischen und schufen eine nach dem griechischen Muster gebildete georgische Begriffssprache. Es ist ihr Verdienst, daß

> ... wir jene prägnante und präzise Fachsprache besitzen, die mittels georgischer Wortstämme und Affixe ausgebildet ist und all die Termini technici wiedergibt, die in anderen europäischen Sprachen als griechisch-lateinische Lehnworte vorhanden sind.[56]

Bibliographie

Alexidze, Zaza (ალექსიძე, ზაზა) 1968: ეპისტოლეთა წიგნი (»Das Buch der Briefe«), Liber epistolarum, textum armenicum cum versione georgica edidit et disputatione commentariisque instruxit Zaza Alexidze, Tbilisi

Alexidze, Zaza (ალექსიძე, ზაზა) 1973: მასალები დვინის 506 წლის საეკლესიო კრების ისტორიისათვის (»Materialien zur Geschichte der Kirchenversammlung von Dvini im Jahre 506«), in: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის სერია (»Mitteilungen der Akademie der Wissenschaften Georgiens, historische, archeologische und ethnographische Reihe«), 1976, 3, S. 146-166

Alexidze, Zaza (ალექსიძე, ზაზა) 1975 (Hrsg.): უხტანესი, ისტორია გამოყოფისა ქართველთა სომეხთაგან: (»Uxtanes, Geschichte der Spaltung von Georgien und Armenien«), textum armeniacum cum versione georgica edidit et disputatione instruxit, Zaza Alexidze, Tbilisi

Bezold, Carl, Die Schatzhöhle, eine Sammlung biblischer Geschichten aus dem sechsten Jahrhundert jemals Ephraem Syrus zugeschrieben, syrischer Text und arabische Verion ... mit deutscher Übersetzung und Anmerkungen, Amsterdam 1981 (= Nachdruck)

Birdsall, Neville, J. 1969: A Georgian Palimpsest in Vienna, in: Oriens Christianus, 53, S. 108-112

Birdsall, Neville, J. 1972: Palimpsest Fragments of a Khanmeti Georgian Version of I Esdras, in: Le Muséon 85, S. 97-105

Blake, Robert 1932: Khanmeti Palimpsest Fragments of the Old Georgian Version of Jeremiah, in: The Harvard Theological Review 25, S. 225-272

Boeder, Winfried 1983: Die georgischen Mönche auf dem Berge Athos und die Geschichte der georgischen Schriftsprache, in: Bedi Kartlisa. Revue de Kartvélologie 41, S. 85-95

Boeder, Winfried 1994: Identität und Universalität: Volkssprache und Schriftsprache in den Ländern des alten Christlichen Orients, in: Georgica, Zeitschrift für Kultur, Sprache und Geschichte Georgiens und Kaukasiens 17, S. 66-84

Boeder, Winfried 1997: Sprachen und Nationen im Raum des Kaukasus, in: Hentschel (Hrsg.),

56 N. Marr, 1909, S. 61.

Über Muttersprachen und Väterländer. Zur Entwicklung von Standardsprachen und Nationen in Europa, Frankfurt am Main, S. 183-209

Boeder, Winfried 1998: Sprache und Identität in der Geschichte der Georgier, in: B. Schrade – Th. Ahbe (Hrsg.): Georgien im Spiegel seiner Kultur und Geschichte. Zweites Deutsch-Georgisches Symposium 9. bis 11. Mai 1997. Vortragstexte, Berlin, S. 68-81

Borst, Arno 1957: Christliche Orientalen, in: Arno Borst: Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker. Band 1, Stuttgart, S. 218-292

Čelidze, Edišer (ჭელიძე, ედიშერ) 1966: ქართული საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია (»Georgische theologische Begriffssprache«), Tbilisi

Doborjginidze, Nino (დობორჯგინიძე, ნინო) [Hrsg.] 1996: სიტყუანი ფსალმუნთანი, შემოკლებით თარგმანთაგან გამოკრებულნი მრავალთა წიგნთაგან (»Altgeorgische kurze Katene der Psalmenkommentare«), in: ფსალმუნთა თარგმანება (»Auslegung der Psalmen«), 2 Bde., Tbilisi

Doborjginidze, Nino 2000: Die identitätsfindende Funktion der Sprache und Übersetzungsprobleme bei den altgeorgischen Exegeten, in: U.-Chr. Sander – F. Paul (Hrsg.), Muster und Funktionen kultureller Selbst- und Fremdwahrnehmung. Beiträge zur internationalen Geschichte der sprachlichen und literarischen Emanzipation, Göttingen, S. 169-184

Enukašvili, Samson (ენუქაშვილი, სამსონ) [Hrsg.] 1961: პეტრე იბერიელი, შრომები, ეფრემ მცირის თარგმანი (»Petros der Iberer, Werke, übersetzt von Ephraem Mcire«), Tbilisi

Feldbusch, Elisabeth 1985: Geschriebene Sprache, Untersuchungen zu ihrer Herausbildung und Grundlegung ihrer Theorie, Berlin

Gamkrelidze, Thamas 1998: Christentum und die altgeorgische Kultur, in: B. Schrade – Th. Ahbe (Hrsg.), Georgien im Spiegel ... (s. oben), S. 88-90

Gerl, Hanna-Barbara 1985: Zwischen faktischer und numinoser Gültigkeit. Lorenzo Vallas Theorie vom Vorrang der lateinischen Sprache, in: Richard J. Schoeck (Hrsg.), Acta Conventus Neo-Latini Bononiensis, New-York, S. 327-336

Gippert, Jost; Sarjveladze, Zurab 1998: Für den sprachwissenschaftlichen Status der Xanmeti-Texte, in: Caucasica. The Journal of Caucasian Studies 2, S. 86-92

Hansack, Ernst 1979: Zum Übersetzungsstil des Exarchen Johannes, in: Die Welt der Slaven. Halbjahresschrift für Slavistik 24, S. 121-171

Hansack, Ernst 1981: Die theologischen Grundlagen des Übersetzungsstils des Exarchen Johannes. In: Die Welt der Slaven, Jahrgang XXVI, München, S. 15-36.

Hille-Coates, Gabriele 2000a: Auffassungen von der Herkunft der Sprachen im Identifikationsfeld der lateinischen Sprache im westlichen Christentum des Mittelalters, in: U. Schöning (Hrsg.), Internationalität nationaler Literaturen, Göttingen, S. 129-147

Hille-Coates, Gabriele 2000b: Bibelsprachen heilige Sprachen. Zur Legitimierung des Hauptsprachenmodells im Spannungsfeld von Latein und Volkssprache im Mittelalter, in: U. Chr. Sander

– F. Paul (Hrsg.), Muster und Funktionen kultureller Selbst- und Fremdwahrnehmung ... (s. oben), S. 206-238

Issatschenko, Alexander 1975: Mythen und Tatsachen über die Entstehung der russischen Literatursprache. Wien

Issatschenko, Alexander 1980: Geschichte der russischen Sprache, Bd. 1: Von den Anfängen bis zum Ende 17. Jh. Heidelberg

Javaxišvili, Ivane (ჯავახიშვილი, ივანე) 1914: ქართველი ერის ისტორია (»Geschichte der georgischen Nation«), Bd. 1, Tbilisi

Javaxišvili, Ivane (ჯავახიშვილი, ივანე) [Hrsg.] 1946: ცხორებაჲ მამისა ჩუენისა იოვანესი და ეფთჳმესი (»Vita der Athoniten Johannes und Euthymios«), in: ძველი ქართული ენის ძეგლები 3 (»Denkmäler der altgeorgischen Sprache«, 3), Tbilisi

Kajaia, Lamara (ქაჯაია, ლამარა) 1984: ხანმეტი ტექსტები (»Ḫanmeti-Texte«), Tbilisi

Kartschoke, Dieter 1990: Geschichte der deutschen Literatur im frühen Mittelalter (=dtv 4551), München 1990

Keipert, Helmut 1981: Russische Sprachgeschichte als Übersetzungsgeschichte, in: Slavische Beiträge 160, Slavische Linguistik 1981, Referate des VII. Konstanzer Slavistischen Arbeitstreffens, Mainz 30. 9 - 2. 10. 1981. Hrsg. v. Wolfgang Girke, München, S. 67-112

Kekelidze, Korneli (კეკელიძე, კორნელი) 1980: ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია (»Geschichte der altgeorgischen Literatur«, Bd. 1, Tbilisi. Deutsche Fassung dieses Buches: M. Tarchnišvili 1955: Geschichte der georgischen kirchlichen Literatur, Città del Vaticano (= Studi e Testi, Bd. 185)

Kharanauli, Anna (ხარანაული, ანა) 2001a: Das Ḫanmeti-Fragment aus Jeremia – Fragen seiner Entstehung und seiner Übersetzungstechnik, in: Oriens Christianus 85, S. 204-236

Kharanauli, Anna (ხარანაული, ანა) 2001b: ეზრა I-ის ქართული თარგმანის ხანმეტი ტექსტი (»Die georgische Xanmeti-Überlieferung des Esdra I«), in: R. Gordeziani (რ. გორდეზიანი) [Hrsg.]: Μετάνοια (Sammelband), Tbilisi, S. 296-330

Kirchert, Klaus 1979: Der Windberger Psalter, Bd. 1: Untersuchung (= MTU 59). München

Krauß, Samuel 1900: Zur Zahl der biblischen Völkerschaften, in: ZAW 20, S. 33-48

Kurz, Eduard 1894: Die Klosterregeln des heiligen Saba, in: Byzantische Zeitschrift 3, S. 165-67

Marr, Nikolai (Марр, Николай) 1909: Иоанн Петрицкий, Грузинский неоплатоник XI-XII вв (»Ioane Petrici, georgischer Neuplatoniker aus den 11.-12. Jh.«), Sankt Petersburg, S. 34

Melikišvili, Damana (მელიქიშვილი, დამანა) 1999: ძველი ქართული ფილისოფიურ-თეოლოგიური ტერმინოლოგიის ისტორიიდან (»Über die Geschichte altgeorgischer philosophisch-theologischer Terminologie«), Tbilisi

Melikišvili, Damana (მელიქიშვილი, დამანა) 2000: იოვანე პეტრიწი, განმარტება პროკლე დიადოხოსის "ღვთისმეტყველების საფუძვლებისა (»Iovane Petrici, Interpretation der Elementatio Theologica des Proklos«), Tbilisi

Melikišvili, Nino (მელიქიშვილი, ნინო) 1999: გრიგოლ ნაზიანზელის თექვსმეტი ჰომილეტიკური სიტყვის ეფრემ მცირისეული თარგმანი (»Die Ephraem-Übersetzung der 16 homiletischen Reden des Gregorios von Nazianz«), in: მაცნე, ენისა

და ლიტერატურის სერია (»Macne, Mitteilungen der Akademie der Wissenschaften Georgiens, linguistisch-literarische Reihe«, Nr. 1-4, S. 149-164

Mnazakanjan, Asatur (Мнацаканян, Асатур) 1969: Über die Literatur der kaukasischen Albanier (О литературе Кавказкой Албании), Erevan

Molitor, Joseph 1956: Monumenta Iberica antiquiora, Textus chanmeti et haemeti, collegit et in linguam latinam convertit addito Glossario Joseph Molitor, Louvain

Qauḫčišvili, Simon (ყაუხჩიშვილი, სიმონ) [Hrsg.] 1940: იოვანე პეტრიწის შრომები, ტ. 1: პროკლე დიადოხოსისა, პლატონურისა ფილოსოფიისა ძავშირნი ღმრთისმეტყველებითნი (»Ioannis Petrizii Opera. Tomus I. Procli Diadochi. Versio Hiberica. Textum Hibericum edidit commariisque instruxit S. Kauchtschischvili«), Tbilisi

Qauḫčišvili, Simon (ყაუხჩიშვილი, სიმონ) [Hrsg.] 1955: ქართლის ცხობრება (»Das Leben Kartlis«), Bd. 1, Tbilisi

Peeters, Paul 1935: Sainte Šušanik, Martyre en Arméno-Géorgie, in: Analecta Bollandiana 53, Bruxelles, S. 24-40

Peradze, Grigol 1940: Über die georgischen Handschriften in Österreich, in: Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd. 47, S. 223-242

Rapp, Stephen 2001: The Making of an Autocephalous »National« Church: the Church in K'art'li becomes the K'artvelian Church, 4th-7th Centuries, in: XXe Congrès international des Études Byzantines, Prè-actes II, Paris

Sarjveladze, Zurab (სარჯველაძე, ზურაბ) 1984: ქართული სალიტერატურო ენის ისტორიის შესავალი (»Einführung in die Geschichte der georgischen Schriftsprache«), Tbilisi

Šanidze, Mzekala (შანიძე, მზექალა) [Hrsg.] 1996: იოვანე ოქროპირი, თარგმანებაჲ მათეს სახარებისაჲ (»Johannes Chrysostomos, Interpretation des Matthäus-Evangeliums«), Tbilisi

Stackmann, Karl 1988: Die Bedeutung des Beiwerks für die Bestimmung der Gebrauchssituation vorlutherischer deutscher Bibeln, in: Wolfgang Milde – Werner Schuder (Hrsg.): De captu lectoris. Wirkung des Buches im 15. und 16. Jahrhundert dargestellt an ausgewählten Handschriften und Drucken, Berlin – New York, S. 273-288

Taqaišvili, Ekvtime (თაყაიშვილი, ექვთიმე) 1948: როდის შეიცვალა იბერთა სახელმწიფო ქართველთა სახელმწიფოდ? (»Wann wurde das Iberische Reich durch das Kartwelische Reich abgelöst?«), in: სალიტერატურო ჟურნალი »მნათობი«, (»Mnatobi, Zeitschrift für Literatur«, Tbilisi, S. 89-106

Tvaltvadze, Darejan (თვალთვაძე, დარეჯან) 1995: ეფრემ მცირის ლექსიკოლოგიური ხასიათის კომენტარები (»Die lexikologischen Kommentare des Ephraem Mcire«), in: თსუ ფილოლოგიის ფაქულტეტის სამეცნიერო სესია, სამუშაო გეგმა და მოხსენებათა თეზისები (»Arbeitsplan und Resumées der Tagung der philologischen Fakultät der Staatlichen Universität Tbilisi«) Tbilisi, S. 50-51

Tvaltvadze, Darejan (თვალთვაძე, დარეჯან) 1997: ეფრემ მცირე - ბიზანტიური მწერ-

ლობის კომენტატორი (»Ephraem Mcire: ein Kommentator der byzantinischen Literatur«). Dissertation, Tbilisi

Winkler, Gabriele 1994: Koriwn Biographie des Mesrop Maštocʻ, Übersetzung und Kommentar (= Orientalia Christiana Analecta, Bd. 245) Rom

Wulf, Christine 2000: Die Bibel im Spannungsfeld zwischen Laienemanzipation und Bibelverbot, in: Deutsche Bibeldrucke vor Luther (elektronischer Druck), Göttingen, S. 1-12

Zekiyan, Boghos Levon 1997: Das Verhältnis zwischen Sprache und Identität in der Entwicklung des armenischen Nationalbewusstseins. Versuch einer begrifflichen Formulierung aus geschichtlicher Erfahrung. In: Gentschel (Hrsg.), Über Muttersprachen und Vaterländer ... (s. oben), S. 276-295.

Dora Piguet-Panayotova

The Church of Oški Architectonics and Ornaments* (part 2)

The Porch

The official south entry is remarkable for its porch, which is in line with the south gallery: with its slanting roof and compound supports, it looks like a bay of the arcade. The porch (fig. 40) is square in plan and covered with a saucer vault, built in circles of coloured stones, depicting a cross on the soffit. The calotte rests on four supports: two piers and two pilasters. The piers are square in section but with angles which have been taken off so that their inner sides are like pilasters faced with twin colonnettes. Their outer corners, in recess, comprise attached columns but larger and decorated to almost half their height. The two pilasters against the wall of the church show the same construction with attached twin colonnettes like those on the opposite sides of the piers. The so-formed four supports, capped with capitals, give rise to slightly pointed stilted arches in recess, which assure the elevation of the saucer. The attached colonnettes reinforce the pillars, placed in accordance with the springs of the arches, which charge them through the capitals.[11]

The twin colonnettes as well as the corner columns have bulbous bases situated over a block with large lobes running all along the inner sides with the

* Continuation from Vol. 86, 2002, p. 103-144.

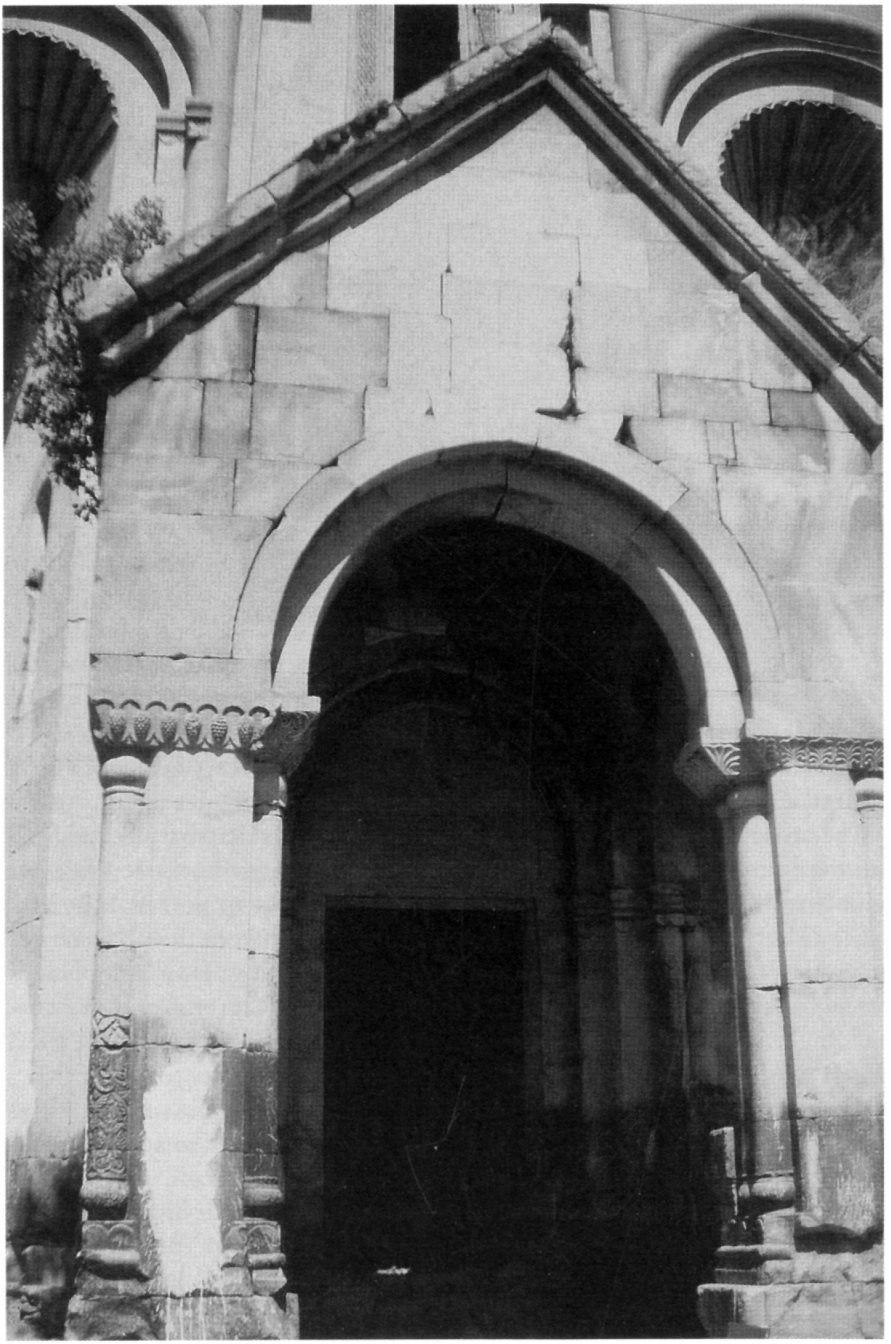
11 The square piers with attached nook columns are largely spread in Islamic architecture as can be seen in the mosque Ibn Tulun in Cairo from the 9th-10th century; *Encyclopaedia of World Architecture*, Fribourg 1997, 337-2. The columns flanking the entries of the churches are known from the early Christian epoch as those from the Dorade, in Toulouse, now in the Metropolitan Museum, from the fifth century. They exhibit plant ornaments, natural in shape and picturesquely distributed in the way quite different from those on the right shaft of the porch, denaturalised, densely arranged and subjected to geometry, though they reveal some common foliated basic elements. The engaged columns with prevailed over geometric design stand on either side of the entry of the restored church of Baouit, in the Louvre from the sixth century. The flat style and the ornamental composition of the Oški nooks reminds, nevertheless, some Omayyad works as the decorated column from the Wasit mosque (704/705) in the Iraqi Museum, Baghdad. H. Franz, *Palast, Moschee und Wüstenschloss. Das Werden der islamischen Kunst 7.-9. Jahrhundert*, Graz 1984, 77, pl. XLVIII-2.



39. South conch, archangels, detail

angles taken off, while a projecting square plaque with a round profile underneath, separates them from the common square base. The same bulbs crown the twin colonnettes and the corner columns of the piers, and they are separated from the shaft as those on the base, with a flat moulding and, a cavetto or scotia respectively. The twin colonnettes of the pilasters are capped, nevertheless, with a row of lobes, which also pass sideways. They are all surmounted by a projecting plaque with a round profile, crowned by the abacus.

The shafts of the attached columns at the corners are decorated with foliated patterns, each one different but finishing on the same level. The design of the east shaft is very complicated. The plant motifs develop in height. At the bottom the main motif consists of two symmetrical stems which turn to the left and the right with a vine leaf inside and they are followed by a second pair of stems which also give rise sideways to two high stalks with wing palmettes at the top. In the middle, in their interspace the second pair of stems also gives rise to two symmetrical foliated elements on bending stalks. An axial vine leaf above, hangs on the base of a wing palmette, which is elevated much higher than the lateral ones. In the opening of this palmette a square, tilted at forty-five degrees and covered with a diaper motif, is carved. It serves as a link to the foliated motif above, which is the same as the preceding one. The carved surface of the shaft is limited from above with widened arches, which correspond to the upper contour of the



40. Porch, general view



41. Porch, attached column, detail

ornaments underneath, and together they form the space enlivened with a quatrefoil, the top end of the carved decoration.

The ornamentation of the attached western column exhibits scrolls, arranged one over the other, which turn in the opposite direction, giving rise to a five-petal leaf within. The scrolls touch the neighbouring ones to the left and right, while a short horizontal stem fastens them together. Between them, clusters of grapes, strongly geometrised and ranged one above the other, have their point of contact on the same stem. Accentuating the verticality of the scroll grid, the clusters can be conceived as the axial constituents of a new and larger plant motif (fig. 41).

There is a perfect arrangement of the plant elements with the support of geometry. Moreover, the decorated surface of the shaft is treated in a special manner: the ornaments of the bottom are carved with the finest details, which gradually diminish as the design advances upward. Thus the minutiae disappear as, for example, the articulated sections of the scrolls or the clusters that, loosing the grapes, develop into bolsters with ends like stalks. The shapes become concise and the design somewhat simplified, although the regularity of its intertwining constituents is maintained. The grid of the scrolls is completed at the top with stilted arches set at a short distance from each other so that the uppermost series

of the vine leaves are fitted into their inner spaces. Apparently, the definite limit of the carved decoration is being searched for.

As the columns are ornamented to a certain level, their carving was considered by Takaišvili as an unfinished work, and the authors thereafter, repeated what had impressed him at first sight. However, I admit this level, equal for both ornamentations of the shafts, was very likely designed beforehand for aesthetic reasons. The stone master did not want to break down the homogeneous flat surface of the compound pier, which, as a whole, looked better against the carved decoration of the capital entirely posed above. It is difficult to accept the impossibility of achieving the ornamentation of the columns which were exposed to the sight of all those who entered through the porch in the church. As it is already known, the building work took over ten years and later renovations of the church were undertaken, so that it would have been very easy in the meanwhile, to carry on the carving of the shaft to the top if it had been necessary.

The base of the column, more precisely its torus, similar to a large bulb, is also decorated with repetitive foliated patterns. Each one consists of a bunch of leaves like a seven-lobe palmette, pointed horizontally with the summit on the circumference of the torus. The bunch is set in something like a vase and all this is encircled with double ribbed stems that are fastened to the neighbouring ones with a horizontal link, formed by three miniature roundels, the same as those for the scrolls on the shaft.

The capital, especially its surface under the abacus, is enhanced on the outer sides with hanging clusters of grapes, joined to one another with arched stems, while the inner sides display foliage as removed palmettes, inserted to each other. The latter recall the ornamentation of Syrian capitals from the sixth-seventh century. Some decorative elements of the shaft recur in the patterns of the base and the capital, as for example, the hanging clusters of the framing scrolls and their horizontal joins.

The capital of the east attached columns, which is with the same structure as the foregoing one, shows a row of seven-lobe palmettes running all along its sides. The base, nevertheless is damaged (fig. 42).

The plant decoration of both columns especially of the shafts is characterized by the density of the design. The nature of the forms is recognisable, although these are directed to the abstract inventions of linear geometry.

Decoration of the Gallery

The open gallery is remarkable with its decoration which develops in the supports especially the octagonal pier and the ceiling.

The easternmost support of the gallery (fig. 59) is a column of stout pro-

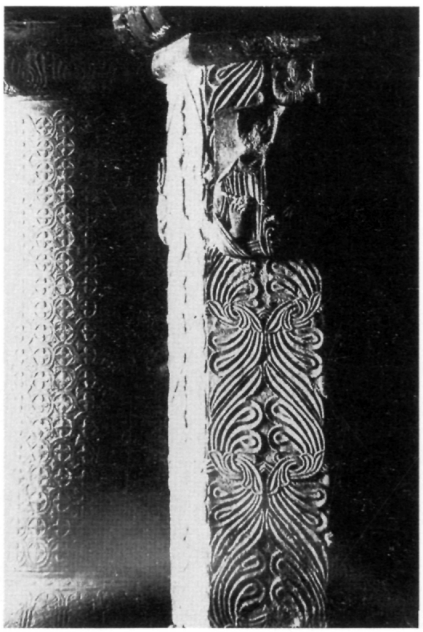


42. Porch, capitals, detail

portions and like the others. 2,70 m in height, its capital consists of an echinus like element surmounted by a torus and capped with an impost, on which rest the springers of the arches, perpendicular to each other. The base is composed of a great torus posed over a plinth. The shaft of the column is fluted and the cannelures, slightly modified, pass over the echinus of the capital and the torus of the base.

The second support is a clustered pier with a section of quatrefoil. It consists of four cylindrical shafts attached to each other and engraved with chevrons. The non-decorated capital is in the shape of an echinus separated by a trochilus from the shaft. More interesting is the impost above, with its imitations of rooftrees. It is tripartite in height: the middle part is made up of tree trunks, while the upper and the lower ones are flat bulks. The impost is in section cruciform with projecting corners. Its lower part has chamfers. The impost was suitable for supporting the springers of the arches, which separated the shallow domes as well as the barrel vaults over the bays of the portico.

The third support (fig. 43) has a cylindrical shaft, crowned with a capital similar also to an echinus, while its base features a torus and a round plinth underneath. The column is entirely ornamented and this dwarfs the impression that its proportions are heavy. The shaft is covered with a grid of roundels formed with double-grooved wires which, in their coiling and interweaving, give rise also to fine trefoils, two of which spring out of every other roundel, one horizontally and the other vertically. In this arrangement the trefoils suggest a secondary grid, emphasizing the regularity of the design. The roundels are filled with quatrefoils.

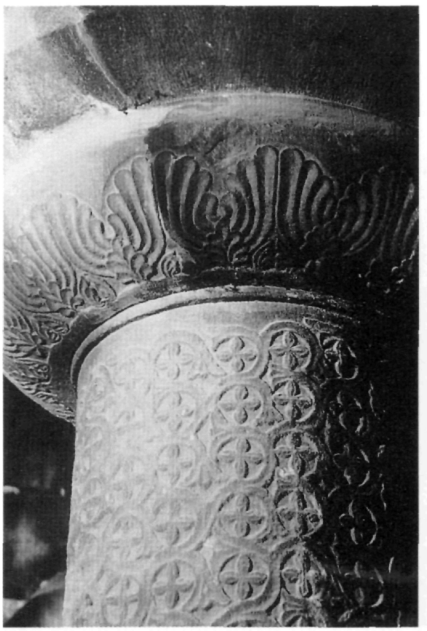


43. South gallery, supports

The capital is decorated with repetitive motifs of half-palmettes with four lobes placed back to back, and between them a small nine-lobed palmette which looks like a bud springing up out of their base. At the same time, each one of the half-palmettes, along with its neighbouring one, forms a split palmette. At the top of this a bud is outlined by a pair of tiny palmettes, set tip to tip (fig. 44).

The base, more precisely the torus, is enhanced with complicated plant motifs which increase in height within arch-headed rectangular fields, separated from each other by coupled colonnettes. One of the ornamentations represents two diagonal stems, which rise up from the corners in order to unify into an axial one. This gives rise to two half-palmettes oriented sideway, and over them spread the lobes of a wing palmette. The plant is crowned at the top with a bud, also traced by tiny half-palmettes. In another decoration, the middle palmette is replaced by two buds on fine stalks under two great leaves but the bud at the top is almost the same. These foliated motifs are never quite the same and do not follow any definite order. The arcade is bounded above by a row of half-rosettes open downwards, while it is limited from below by the short bare surface of the torus. The downward projecting half-torus of the base is also without embellishment.

The spectacular decoration of the westernmost octagonal pier makes it stand out from all the rest (fig. 43, 45). Actually it is square in section with angles cut off diagonally so that the sides at the corners are slightly smaller than the frontal



44. South gallery, column, detail



45. Octagonal pier

ones. Its capital represents an octagonal echinus with sixteen bosses under the upper edge. It is capped with a plinth and surmounted with the impost, like the foregoing supports of the gallery. The base is composed of a plinth, followed by a large scotia which separates it from the torus surmounted by the row of the lobes pointed at their upper ends.

The decoration of the pier[12] is striking because of the way it is adapted to the architectural detail. It consists of foliated and figural patterns: the former prevail on the shaft, the latter, on the capital. Both are distributed with the respective regularity which, however, may be omitted when the components of Christian dogma or historical importance had to be introduced, but without destroying the aesthetic unity of the design.

Angelic choirs are depicted on all the sides of the capital (fig. 46): on the west one, two flying angels (fig. 47) who are flanked on the north-west by the standing archangels, Michael and Gabriel (fig. 48), and on the south-west, Raphael (fig. 47), coupled very likely with Uriel. The Latter is depicted flying, apparently because the sought-after symmetry in the wings, penetrating on both sides into

12 D. Winfield, "Some Early Medieval Figure Sculpture from North-East Turkey", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 31 (1968), 45-57, 67-68, pl. 11-27, with drawings of the decorated octagonal pier by June Wainwright.

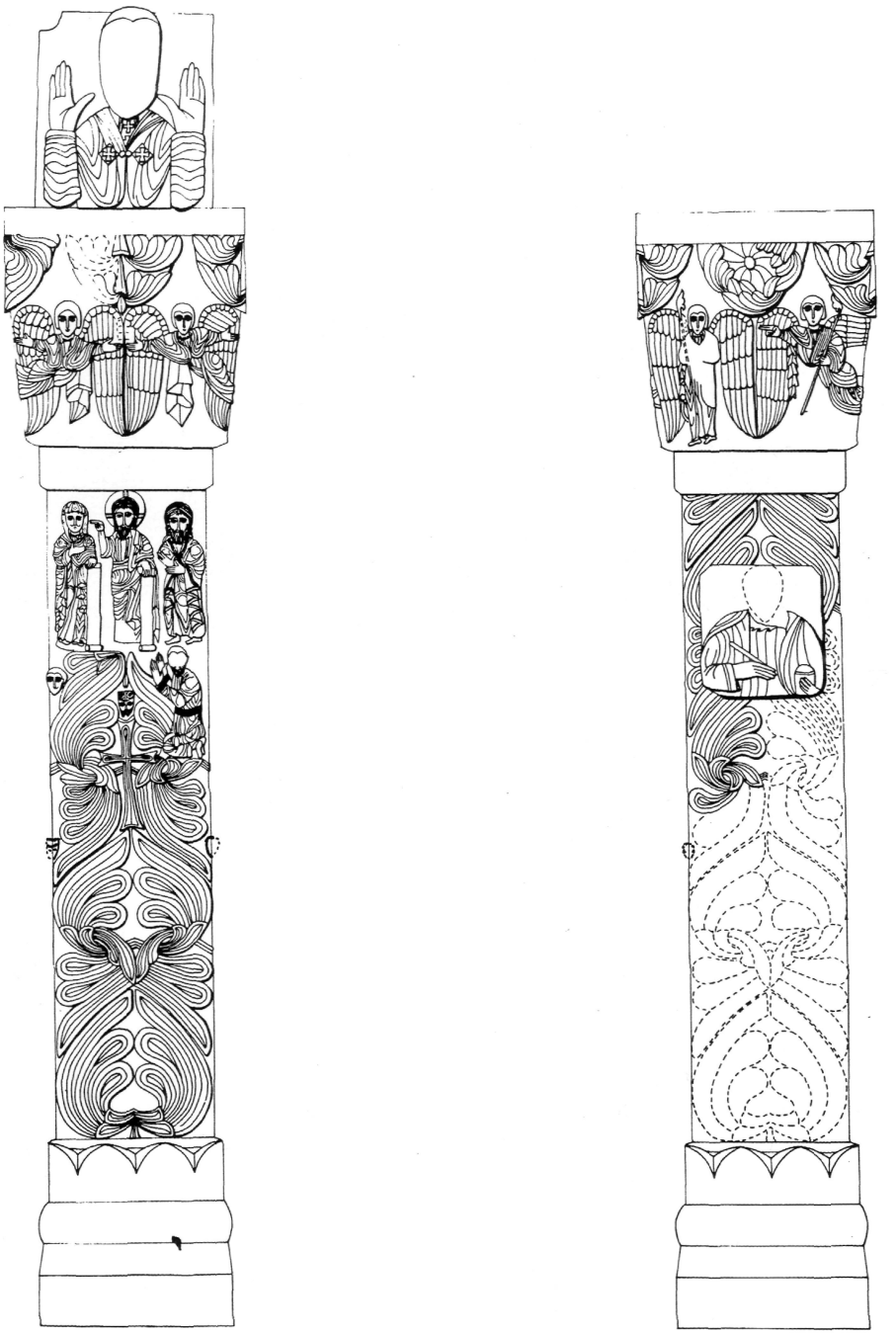


46. Octagonal pier, capital

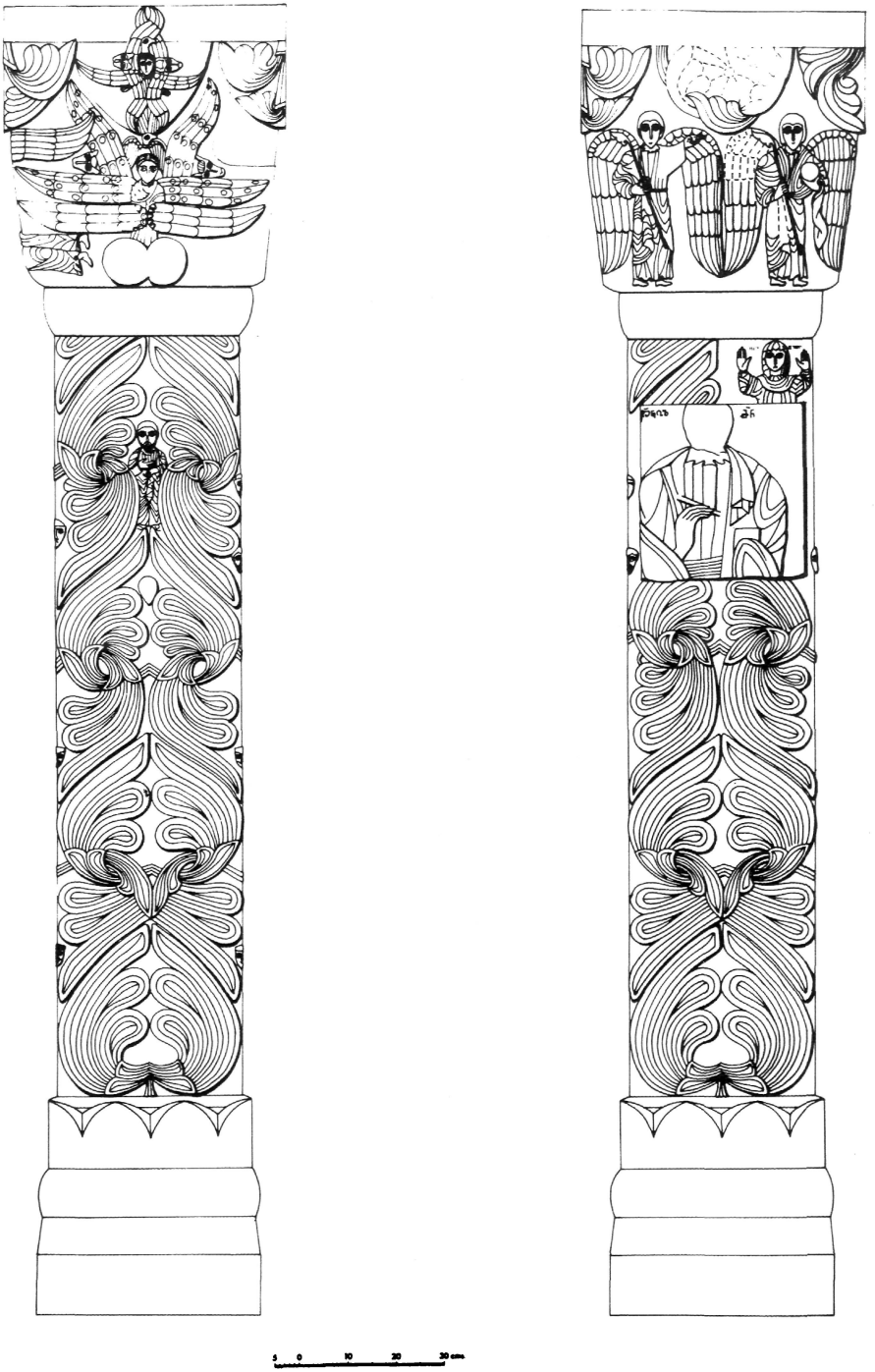
the adjoining south facet of the tetramorph (fig. 49). Actually Uriel is carrying the staff, topped with the half-palmette, like the three other archangels. However, the tetramorph has been identified as "seraph". Such a figure features on the east facet with the legend "tetramorph" which is nevertheless carved with three man-heads (fig. 50). Its neighbours to the north-east, entitled "cherubs" are in fact two flying angels (fig. 50) and they reappear to the south-east (fig. 49). On the northern facet two tetramorphs are carved, one above the other: the upper one identified as "seraph", the lower as "cherub". The latter is elevated on fire wheels that represent the celestial choir of the "powers" (fig. 48).

Apparently the decorative scheme was thought to comprise the nine celestial orders. Their iconography is, nevertheless, not always observed and four of the choirs bear erroneous legends. The stone master was more interested in the artistic value of the capital as whole, than in the identity of the figures and their correct entitling. Very attentive to the celestial beings, he put the flying angels between the standing archangels or tetramorphs, so as to obtain the alternation of the figures in accelerated movement with those in quiescence, except the posture of the archangel Michael, which is justified by the aesthetic motifs, regardless of the north panel bearing the two tetramorphs, while the archangel Uriel, flying instead of standing, balances him.

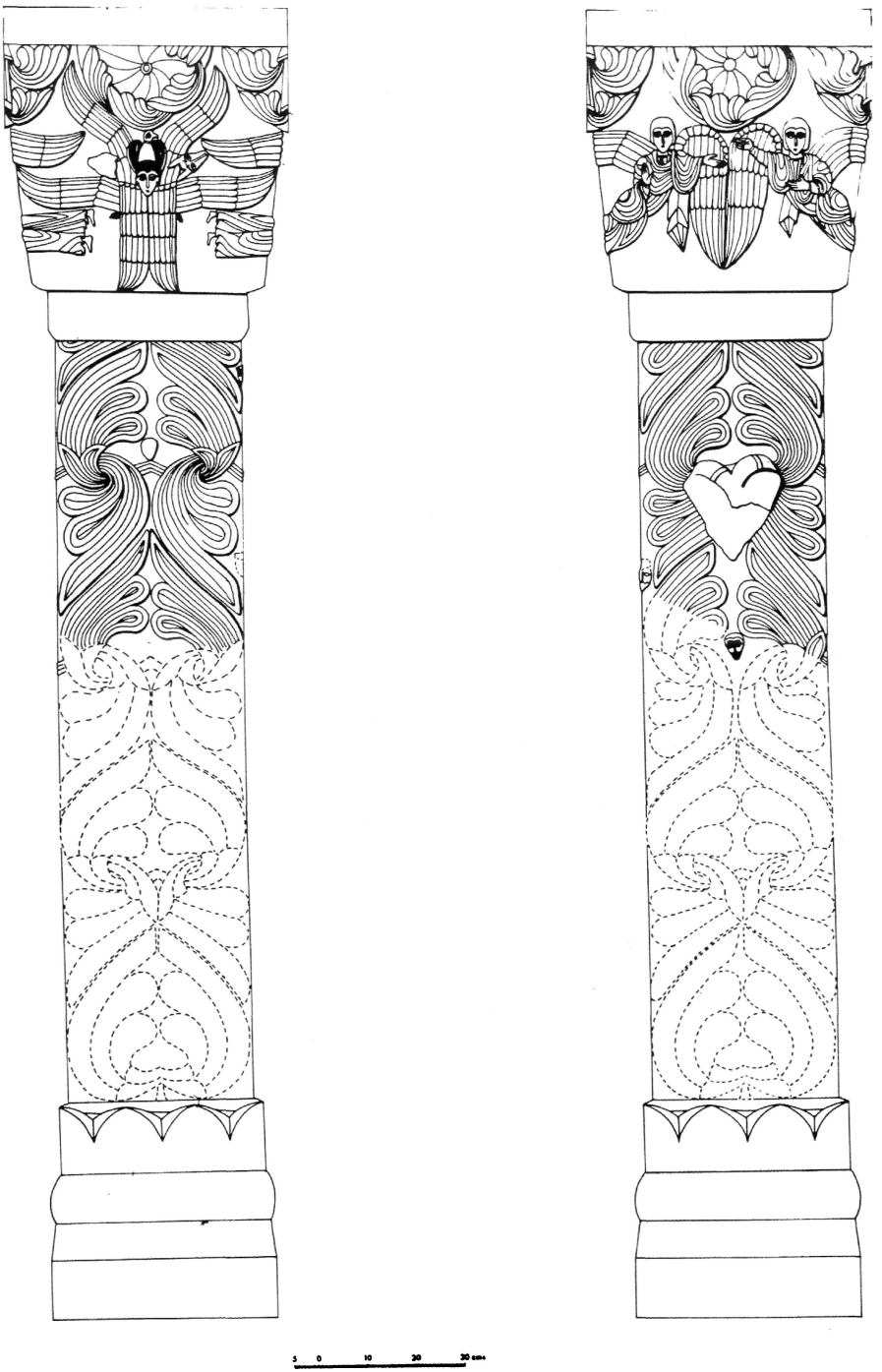
The angels and archangels unfold their inner wings side by side and thus form



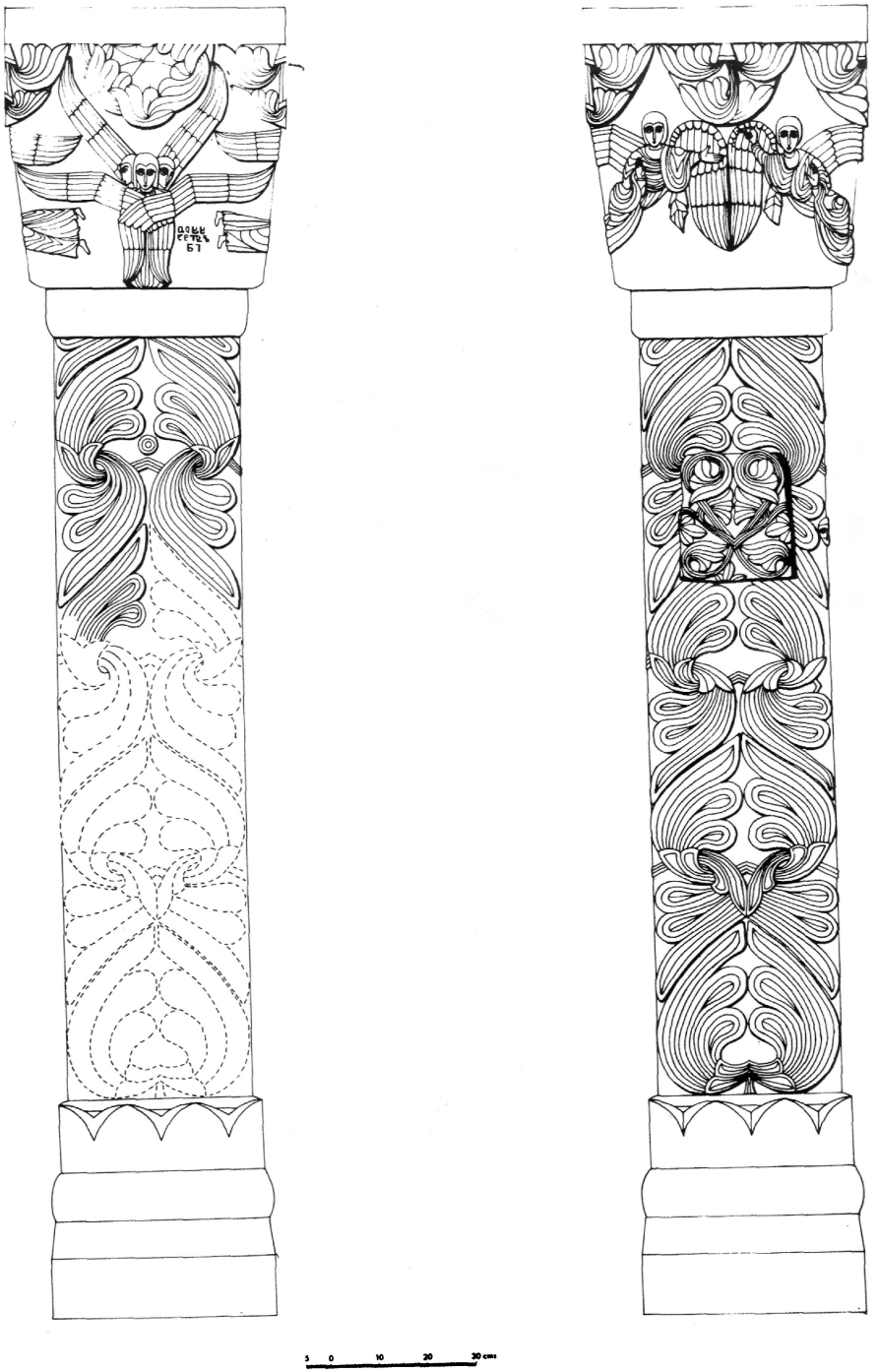
47. Octagonal pier, west and southwest facet design after Winfield



48. Octagonal pier, north and northwest facet, after Winfield



49. Octagonal pier, south and southeast facet, design after Winfield



50. Octagonal pier, east and northeast facet, design after Winfield



51. Octagonal pier, capital, northeast side, angels

a heart-shaped ornament in the middle of the panel. On the west facet the flying angels also unfold their outer wings, and with the opposite one of the adjoining archangel, the same ornament takes shape at the corner. Such an arrangement attenuates, if not effaces, the edges between the facets and the viewer's, eye enjoys a larger composition. The tetramorphs also accentuate the composition with their axial posture. The vertical elements are balanced there by the horizontally oriented ones: the flying angels from the south-east and north-east penetrate with the outer part of their wings, the lower part of their bodies, their legs and feet, the adjoining panel of the east tetramorph precisely the interspaces above and below its horizontal wings (fig. 51). In this way the angels, who flatten out of their panels, cover to a great extent the edges of the octagon and the thus interrelated adornments look like an uninterrupted frieze. To this unification of the eight sides of the capital contribute also the foliated ornaments on the upper borders, which spread out on the projecting bosses at the corners and in the middle of each facet (fig. 46).

The ornaments are in agreement with the curved surface of the bosses. At the corners they usually consist of a solid stalk with the summit downwards, and from this two pairs of half-palmettes spring, one over the other. The decorative motif is never quite the same and it shows variable treatment as, for example, the

interwoven half-palmettes from the upper and lower pair on either side of the stalk or the intertwisted ones of the lower pair, visible on the middle boss of the north-east facet. No strong differentiation is made between the central and corner patterns. At any rate five middle bosses exhibit the same decorative motif: an open upward wreath, formed of intertwining half-palmettes, from which converge six lines towards a central roundel (fig. 47, 49).

As has been said, the shaft of the pier is decorated all over (fig. 43). Each side is calculated to comprise seven pairs of half-palmettes arranged one over the other, but placed in the opposite direction to each other, according to the orientation inward or outward of their lobes. Set up with the lobes face to face, those of the first pair under the capital form a budlike motif. At the base they interlock with the lower pair of half-palmettes which appear back to back with the summits downward stretched, so that in their interspaces is fitted the bud motif formed by the pair underneath. In this alternation from up to down of the foliated motifs every other one penetrates the above-standing one with its summit (figs. 47, 48, 49, 50).

All the half-palmettes develop out of calyces which sometimes diversify as do those of the sixth stretch pair. After interlocking with the preceding ones, they descend and join each other at the separating point of their half-palmettes, while the top of the last bud motif abuts to the same point, coming from below to fit in their interspaces. The calyces of the latter also differ from the rest by their approach to each other and their growth from a small stalk together. The above variety of the decorative detail dynamizes the pattern, while the unity of its constituents is suggested by the formal common base. Moreover, the stalks of the calyces belonging to the sixth pair, go sideway and connect those of the neighbouring sides of the pier, so that the above-mentioned motif with protruding calyces links all the sides of the shaft.

The foliated ornamentation appears as background for the four projecting panels which feature on every other side: the north-west, south-west, north-east and south-east ones. Their reliefs represent Saint Cosma, Saint Damian, an angel and a purely foliated composition of the same elements as the background, but smaller in size. On the north-west side at the upper corner, behind the Saint Healer, appears Saint Nino, the illuminator of the Georgians in Christianity, in the pose of oranta (fig. 43).

The western side of the pier, probably the most important, very likely features the head of the building work, "Grigol" who, bare-headed, is kneeling in prayer with raised arms (fig. 47, 52). He is integrated in the right half of the plant ornament and surmounted with a Deisis, which appears under the flying angels on the capital, while on the impost above, Saint Simeon the Younger is carved.

On the western face of the shaft a cross rises up in the interspace alongside the two ranks of foliage, while a human being with a cap on his head is discernible



52. Octagonal pier, »Grigol«, detail

behind (fig. 52). In the same place, on the north side of the pier, stands a man dressed in a caftan and with the traditional Georgian cap, who is carrying in his two hands an unidentifiable object (fig. 53).

Numerous masks are inserted in the interspaces of the plant motifs on all the sides of the shaft (figs. 47, 49) and often visible at the edges. Now to a great extent demolished, they represent man-heads with caps typical of Caucasia. The carved heads do not astonish after having been updated by the architectural fashion at that time. They appear, for example, in a string course high up on the façade of the church in Aghtamar (913)[13]. The male and female busts projecting out of acanthi are well known from the stucco rosette in the palace Khirbat al-Mafjar.[14] Human heads feature occasionally on the capitals, as they do on the one in the Museum of Jerusalem or on another one in Constantinople from the early Christian epoch. The introduction of human shapes as pure decorative motifs into foliated patterns was in use in remote times. An earlier example is the series of human torso holding musical instruments that are inserted in the second row of acanthi on a cornice from Airtam in Turkestan[15] from the first cen-

13 T. Sinclair, *Eastern Turkey: an Archaeological and Architectural Survey*, 1, London 1987, 193-197, pl. 21-22.

14 R. Hamilton, *An Arabian Mansion in Jordan Valley*, Oxford 1959, pl. LIII-LIV.

15 R. Ghirshman, *Iran, Parths und Sassanides*, Paris 1960, fig. 347.



53. Octagonal pier, north facet, human figure

tury B.C. It is, after all, impossible to agree that the masks of Oški have had symbolic meaning, or to think they exhibited the apotheos of Georgian rulers[16]. The opinion that these disembodied heads could have been the masons of the church is also difficult to accept. The purely decorative sense of the masks on the octagonal pier is evident.

The style of these carvings is distinctive. The vegetal ornament consists of elements issuing out of the nature, but stylised and compounded in new decorative motifs, which are in agreement with the architectural detail they enhance. So the half-palmettes are treated in different ways as constituents of the patterns, on the bosses of the capital and look different from those on the sides of the shaft. The lobes of the latter are delicately carved with a groove contour, which is retraced, while the veining itself is neglected and only the main rib, depicted, but it takes the shape of a bud at its end. The plant ornaments interlock or intertwist according to the orientation of the design, subject to geometric principles. The half-palmettes, treated in linear style, are with dynamic forms, their lobes and calyces in movement, thanks to the skilful ornamental work. The linear style is applied in the same way to the foliated and figural motifs in the composition and thus it contributes to their unification.

16 Djobadze, *Early Medieval Monasteries in Tao*, 108.

Impressive too is the integration of the human being into the foliage as, for example, the person behind the cross, or Grigol who is emerging out of the calyce of the half-palmette in which he is integrated. Addressing his gratitude for the divine help in the grandiose work, Grigol waited for his prayers to ascend to the holy persons represented, in the hope of obtaining their mercy for his own salvation. Portraying himself under the Deisis he wanted, at the same time, to show his compatriots the righteously high level he had achieved in the social scale as the creator of a house of God.

As it concerns the holy persons of the Deisis (fig. 54) and Saint Nino, their small size equal in height to the half-palmettes, and their place on the border is the result of the same sought-after ornamental unity on the shaft. The relief is flat except the human beings, head-and-shoulder length, carved in high relief on the projecting panels.

The capital is in compliance with a decorative scheme that establishes the adornment of the facets with an eye to their unity. The figural motifs are to some extent related to those of the neighbouring compositions. As far as it is a matter of the ornamental link between them, the angelic figures sometimes modify their poses in agreement with the posture of the adjacent ones. The flying angels on the west facet, for example, are with the upper part of their bodies raised and turned towards the viewer more than are the others, and their foreshortening is so considerable that the legs and thighs are hardly visible. The lack of the lower part of the drapery is balanced by the scalloped ends of their outer wings, which are folded in order to go with the opposite ones of the archangels in the adjoining facets (fig. 55). The northeast and southeast flying angels, who penetrate the side with the tetramorphs, show all their draperies, and the edges of the capital, also overlapped by the wings determine the pictorial arrangement of the feathers in their expressive layers (fig. 46).

The draperies fall in elegant folds that form patterns suggesting the parts of the body they cover. The folds are treated in a graphic manner and their relief is flat. However, the effect of three-dimensional human being is obtained with the fine curves, which suggest shapes but always with special attention to the decorative value of the device. The stone master was not interested so much in the clothing itself as in the patterns traced by the elegant folds that magnify the draperies. The folds tend to close curves which turn ever more sweepingly so as to suggest the sloping surface of the relief, the highest point of which is accentuated with a roundish element, as it on the shoulders, knees, hips, thighs and calves (figs. 52, 53). Very characteristic are the two almost symmetrical patterns formed with convoluted curves, depicting the oval of the draperies suspended from the shoulder to the waist on the western flying angels. In similar shapes fall the hymations of those on the south-east and north-east facets, but the arrangement of the folds within the patterns always shows a slight difference, even more be-



54. Octagonal pier, »deisis«



55. Octagonal pier, capital, west side, angels



56. Octagonal pier, capital, archangels

tween the left and the right side of the body. The curvilinear folds surrounding the highest point of the pattern are followed by V-shaped ones. These feature under the convolutions of the hips and go on to the thighs. The V-shaped folds mould the drapery, emphasizing the calves under the roundel, but they are largely embraced by the curvilinear ones at the lowest part of the hymation.

Between the patterns with similar curvy development of the folds appear intermediary ones, like those of the triangular folds that fall in series on the cloak under the right arm of the archangels and left-flying angels. In other cases of connection between the patterns, the folds describe curves, which pass fluently from one direction to another, tracing widely open sinuosities, such as those on the draperies which are slung over the shoulder and fall loose over the arms (fig. 51, 55). The gesture of the bent arm with one hand, palm outward, and of the other outstretched with the hand in a pointing gesture of the angels, as well as those of the archangels carrying the tapering staffs, define the arrangement of the folds in roundly formed patterns. To their agitated motion and seemingly high relief is juxtaposed the motionlessness of the slightly waved or wrinkled folds on the chest of the figures on the south-west or south-east facet respectively. The vertical accent is preferred for the opening between the two front parts of the hymation, one of which displays an elegant border falling down in a large cascade (fig. 56), as it is in the standing archangels. In the research into the common

outline of the bundled-up folds, occurs a fanlike pattern which is beside a similar one as can be seen on the cloak of the western angels and Uriel whose chiton, however, is finished with a fluted hem. Contrary to the fine graphism in the carving of the garments is the end of the cloak hanging from the shoulder in a large cascade but moulded without any fine curves as though it were showing a band of brocaded texture.

The picturesque patterns, each one well delineated by the folds with a definite orientation are subjected to geometric principles appropriated to the linear style. Thanks to the linearism applied with extreme dexterity, different parts of the body acquire their relief, though the forms are somewhat theoretical in representation.

The ensemble of the patterns on the draperies of the angelic creatures calls to mind the folded garments on the virtues in fresco technique on the sealing of the Palatine chapel[17]. Their treatment led in graphic style reveals the same conception for the representation of the draped figure. Besides this, they show Islamic elements with Sassanian origin, which the painters develop on the Christian base after having been inspired by the Fattimid art in Egypt. The introduction of these elements supposes a disposition for their adoption which existed in Sicily, the country has been since long ago in the hands of the conquerors, holders of Islamic culture.

The wings of all the celestial creatures are skilfully designed with the same structure. In contrast to the representations with elongated feathers known in Byzantium, they are very much stylised and display articulated layers, which develop perpendicularly to their length. Each one consists of feathers arranged in bands which are separated by scalloped seams. Proportioned in harmony with the wings, the layers are slightly different in height so that the schematising regularity of the design is avoided. Thus the opposite ones of the two wings in the heart-shaped motif do not meet each other on the same level and the removal of their scalloped seams gives life to the large surface of the feather pattern. The upper edge of these wings is crowned with a band of tooth-like ornaments, which harmonize with the scalloped links between the layers. The toothed motif is in line with the stylised tufts of the smooth feathers of the upper part of the wings. The top border, so created, also unifies the wings raised opposite each other in the adjoining edges of the facets.

The tetramorphs are in line with the established iconography of the six-wing creatures. Represented in solemn poses they help to give monumentality to the composition, they dominate on the south (fig. 49), east (fig. 58) and north (fig. 57) facets of the capital. However, they are distinguished from each other by

17 E. Grube, "La pittura islamica normanna del XII secolo", *La pittura in Italia. L'Altomedioevo*, Milan 1994, 416, 418.

some individual characteristics, and that is in accordance with the basic principle of the decoration, the prevention as far as possible of uniformity of the facets. The southern and the eastern ones, for example, differ in the position of their pair of horizontal wings which, in the former, intercross in front of the body while in the latter, they spread only sideways as in the northern ones. In both images the lower wings fall downwards all over the figure and in the opening between their scalloped ends, the chiton emerges with its vertical folds. Sensitive is the difference in their faces: the eastern tetramorph is depicted with three man-heads, instead of the four, symbols of the evangelists, as it is in all the rest.

The four symbols appear as an unifying centre for the outstretched wings, especially the eagle in its position over the man head, and its wings folded in the background of the upper ones of the southern tetramorph. The same impression of a neat figure is given by the eastern tetramorph whose three heads form a compact element on the frame of the upper wings, and thus it becomes the centre from which the three pairs of wings radiate.

With their lower wings vertically hanging, the eastern and southern tetramorphs call to mind armoured figures as they really are in the quality of divine guards. Their upper wings stretched high over the heads as though they were supporting the floral boss above, reinforce the impression of the powerful beings.

On the north facet, as has already been said, the two tetramorphs are placed at different levels, so that the upper one is depicted on the projecting boss and it increases in height. Its vertical shaping is in opposition to the horizontal deployment of the lower tetramorph. The latter is elevated on the fire wheels, an image of the celestial choir of the powers, and therefore its lower pair of wings spread sideways and adopt the waving tracery of the horizontal ones over them. On the feathers of the middle and upper wings small rounds are spread which show the ever watchful eyes of the divine heaven. They match the toothed ornaments surrounding the top edge of the lower wings (fig. 57).

The upper tetramorph is distinguished from all the rest by the position of its upper and lower wings, which are involved in elegant curves. More precisely, the lower ones do not fall vertically from the shoulders, but diagonally oriented, they approach each other and then swell out downwards. This narrowing of the form they trace by joining up together, recalls the waist of a human figure. Besides this, in the opening outlined by their scalloped ends appear the folds of the chiton, which emerges also round the neck. The horizontal wings, going beyond the decline feathers of the lower wings, on the bust of the tetramorph, look like large open arms, while the small hands below them are a simple iconographic detail. The swelling of the lower wings is balanced by a smaller one made by the intercrossing of the upper wings, which form something like a figure eight, so as to



57. Octagonal pier, capital, north side, tetramorphs



58. Octagonal pier, capital, east tetramorph

integrate the eagle and shelter the lion's and bull's heads. Touching down the border of the boss, the upper tetramorph is in contact with the lower eagle whose slightly declined feathers of the wings look as though they were the legs of the former. All this suggests the wish of the sculptor to revive its representation with details reminding one of the human being, and that is also confirmed by the clothing of the lower tetramorph.

The heads of the angelic creatures are of the same type with a slight difference in the headdress and eyebrows. They are of round shaped and have similar tightly fitting hair-styles. However, the hair of the angels and archangels is unarticulated, while that of the tetramorphs is symmetrically done in parallel shallow lines on either side of the middle parting. The two arcuated headlines over the forehead match the high curves of the eyebrows that turn in accordance with the striking eyes, but in some cases they are horizontal. The features are concise and moulded in shallow relief. The main line of the elongated nose goes down from one of the eyebrows. The characteristic oval gives finish to the face, which is not deprived of expression in spite of the limited means of the carving.

The holy persons of the Deisis (fig. 54) at the top of the shaft differ, to a certain degree, from the winged creatures on the capital. The nuances are perceptible but the style is almost the same. Christ, Saint John and the Virgin are in the poses and gestures established by iconography but their clothing shows some personal conceptions of the carving of a standing figure in Georgia at that time. With heads forward-looking, Saint John and the Virgin are slightly turned towards Christ with whom they intercede for the salvation of humanity. The proportions of the holy persons are somewhat shortened, the heads large, especially those of Saint John and Christ with their hair-styles and long beards. The folding of the garments recalls those of the standing archangels but the patterns on the draperies are modified according to the gestures. There is a tendency towards a rhythmical approach to the group through the position of the attributes and clothing of the figures. Thus the turned-back frontal border of Saint John's cloak, which overlaps his wrist and falls down, matches the vertically unrolled scrolls in the left hands of the Virgin and Christ. A common feature in the moulding of the garments is their ends hanging in a series of triangular folds. Round the necks the clothing exhibits angular pleating at the top of the folds, which descend vertically in front of the body. Underneath the chest, however, the design takes a curvilinear orientation, and two roundels appear downwards, one after the other with their circular convolutions, followed by V-shaped pleats, as it is on Saint John's tunic, between the bejewelled edges of his cloak, or under the belt like folding on the chiton of Christ. Characteristic of the style are also the fanlike patterns on the skirts, which are bordered with a straight-cut hem with an edge contour open irregularly.

Often the roundels, showing the parts in relief of the draped figure, are de-

picted not in the place they ought to be, but slightly shifted as, for example, those brought from the shoulders to the arms of Saint John, or even displaced from the hips and thighs forward to the right side of Christ. In this way the relief is suggested through the decorative motif established for that purpose but, in fact, the highest part of the body is theoretically represented and its real place has to be taken for granted.

At the adjacent side Saint Nino, figured in bust length, is dressed like the Virgin. Both wear the traditional hood which falls over the head in gouged out folds whose angular pleating round the face matches that of the neckline. Similar to the female Saints, Christ and Saint John have a common facial type but with some nuances, more precisely in the carving of the eyes and the hair. Though the features are rather crude the faces of the holy persons are not deprived of life. The drapery is lead in the linear style. The folds are with very little depth but the background on the side of the figure is made deeper so that the relief looks higher. The moulding is rather more pronounced on the heads. The same effect is achieved on the capital, where the foliated patterns on the projecting bosses look as though they were in high relief, again the angelic creatures engraved with a shallow depth. However, the flat surface of the facet is deeper-cut alongside the figures as it can be observed in the depiction of the two tetramorphs. This technique on the capital may be referred to the so-called carving in two levels.

Saint Cosmas and Saint Damian represented in bust on the north and the south panel respectively, are carved in high relief (figs. 43, 47, 48). The Saint Healers reproduce a common iconographic type: dressed in the traditional tunic and mantel, they are carrying the probes in the right hands and the pots of medicine in the left hands. Designed on a greater scale in comparison with the above-discussed living beings, they make it easier to understand the minutiae of the style. Characteristic is the treatment of the elbow shape entirely enveloped in the clothing. The cloak, which hangs on the right shoulder, falls behind the arm and retained by the elbow, turns forward to the hand and frames the right side of the figure, so that the roundel with elliptic convolutions on the sleeve of the tunic matches that of the left shoulder of the cloak.

Though Saints Cosmas and Damian come from a common model, there are enough distinctive elements to reveal the wish of the stone-master to diversify their portraits. Thus the falling of the draperies shows variety in the arrangement of the folds. The cloak overlapping the left shoulder of Saint Cosmas hangs loosely and its folds form a nest for the box of medicine carried in the draped hand.

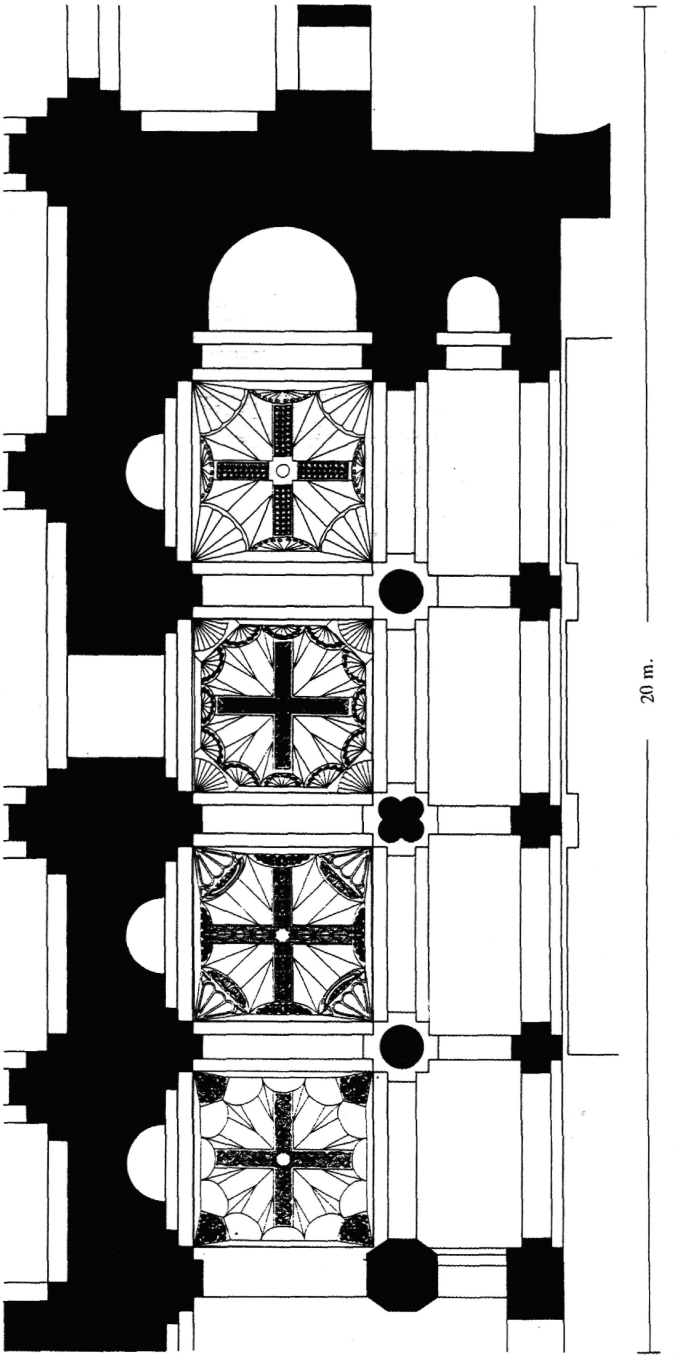
In the second figure, the cloak is at a distance from the neck, and leaves a part of the tunic uncovered. Slightly twisted, it falls from the shoulder in smooth pleats, which loop the wrist so that the fingers emerge carrying the box. Another difference of the two reliefs is the position of the right hand raised upright or

horizontally, which also influences the motion of the drapery. Though the two Saints are in high relief, the folding is carved with very little depth, but the design is so fine that the parts of the body are easily recognizable.

Now the heads of the sculptures are lacking but that of Saint Cosmas moulded almost three-dimensionally can be seen in the Museum of Arts in Tbilissi. His facial type recalls to a certain degree some earlier portraits of Saint Peter, as, for example, those on the metal work of the sixth century. Saint Cosmas has short hair, oval beard and little moustache. His face has regular features, especially well shaped mouth, vivid eyes under arched eyebrows while the forehead looks shortened, apparently by the cap tightly pressed down on the head. In the photograph taken with the head the face is slightly turned to the left as in the portrait of a living person. Saint Cosmas differs from all the rest preserved in Oški through the vividness of the expression.

Saint Simeon Stylite the Younger, like the saint Healers is carved in high relief in his two representations. The first one on the impost of the octagonal pier (fig. 47) is relatively better preserved than the other above the west window, which is badly damaged by a fallen block from the cornice (fig. 16). The two sculptures do not differ essentially from each other, in reproducing the same model. In both reliefs Saint Simeon is carved bust-length and elevated on a three-step pedestal, in reference to the column on which the stylite was perched. He is portrayed according to the established iconography, in the gesture of the orans, palms forward; he has a long bushy beard and a cowl on the head, but the face is weathered. Saint Simeon wears a tunic and a cowl, which falls from the shoulders to the front of the body, and its folds take the shape of two symmetrical patterns of half-elliptic convolutions at an equal distance from each other. This type of folding continues in the opposite direction in the tunic under the raised arms, the sleeves of which are also draped in parallel curves. The borders of the cowl are joined in the front with a strap, which is attached on either side with buckles in the shape of crosses. On the relief of Saint Simeon on the west façade (fig. 16) these crosses hang, one after the other, on his cowl. However, his bust-portrait is distinguished from the above-described one by its unarticulated forms and very slight moulding of the garment, only over the shoulder, the rest being flat surface.

Not only the piers of the open gallery are richly decorated, but also the saucer-shaped ceilings of the four bays they support. The transition from the square space of the bay to the shallow dome is obtained by the squinches which draw with the arches (over the piers) an octagon, from each side of which a corbel in the shape of segment advances over the bay, thus the eight or twelve corbels constitute the octagonal or dodecagonal base of the saucer. Above the corbels the ribs advance and converge up to the summit of the intrados emphasized with a roundel. The ribs are flanked with the webs. The central ribs perpendicular to each other form a cross, which stands out with its rich ornamentation (fig. 9).



59. Open gallery, detail, design after Takaišvili and Djobadze

The four shallow domes with their remarkable decoration show the very synthesis between the architectural form and the stone carving. The ornamentation comprises the main ribs forming the crosses, the squinches and the segments at the base of the saucers, with the exception of the westernmost one, where the segments were left bare while the stalactites replacing the squinches benefited by a rich adornment. Each dome is subjected to an elaborated composition.

Fluted shell ornaments embellish the squinches of the three saucers. They also appear on the twelve segments at the base of the second dome and on the four of the first one, where the fanlike fluted pattern are crowned with spirals. The geometric designs dominate the carving on the crosses of these domes. Relatively better preserved, the cross of the second saucer displays two double whirls, which move into zigzag between the borders and in their intercrossing in the middle, form squares oriented at forty five degrees. Four-edged tiny figures, stars or palmettes are set within the squares while trilobed ornaments are inscribed in the areas alongside the borders.

The third and the forth domes (from east to west) are adorned with foliated patterns[18]. The cross of the third shows repetitive plant ornaments symmetrically poised to the axes of the cross-ribs. The decorative motif consists of two stalks coiling all along the ribs. In their sinuous run they give rise to the offshoots whirling alternately inward and outward and developing half-palmettes which appear face to face or back to back in their adjacent loops, all along the cross. Moreover, trilobed plant ornaments blow in the interspaces at the borders and in the middle of the ribs.

Striking are the vegetal motifs of the symmetrical compositions carved on the corbels of the same third saucer dome. At the horizontal base of the west middle corbel, five round stems set side by side enclose five inverse palmettes. At their common point the stems are fastened with a lace from which a split palmette grows up, one wing spread sideward, the other reduced to a stalk slightly bent in the opposite direction, with small petals at the top. These constituents of the palmettes gradually diminish according to their place on the decorative surface. Impressive are the high stalks in the middle, slightly twisted and set face to face with their foliated tops in a gentle bow. This marvellous design calls to mind the heads of birds with their elongated graceful throats, in front of each other (fig. 60).

The corbel at the corner of the same third dome exhibits another combination of plant elements: two twisted stems follow the curved frame of the decorative surface while at its base, two symmetrical spirals give rise, each one to two tiny leaves with trilobed ends, which resemble climbing figures. These amazing

18 Djobadze, *Early Medieval Monasteries in Tao*, pl. 144.



60. Open gallery, saucer dom, soffit, detail

things set face to face remind of the living beings, something like snails going out of their spiral shells.

The cross of the westernmost saucer shows a rich foliated design. It consists of scrolls composed of calyces, which go out of one another and give rise to a cornucopia with a bunch of leaves (fig. 61). One leaf, however, develops into a calyce, which continues the movement of the scroll in the opposite direction. Besides this another calyce at the other side of the bunch turns in spiral and depicts an ornament of three leaves within. The picturesque effects of the foliated pattern are reinforced by the tiny whirls and quatrefoils, which mark the ends of the pattern on the ribs.

The decoration of the stalactites comprises two scrolls, vertically oriented, which ran on their two symmetrical surfaces. Composed of double stems, set within each other, the scrolls coil and their offshoots, whirling in the opposite direction, give rise to the five-lobed palmettes within their loops, while clusters of grapes or two-lobe leaves grow out of them, at the borders of each decorative surface. The two scrolls interweave approaching the cusp so that their adjacent loops gradually diminish, then join each other and finally, disappear. Two clusters of grapes hang on either side of their last interlace and underneath a bud points the cusp.



61. Open gallery, saucer, soffit, design, detail

Angels on the Façades

The angelic figures[19] in full length have the highest position in the church: Michael and Gabriel appear on the south fronton (fig. 39), while on the west part of the south façade three angels stand at a distance from each other under the cornice (fig. 2, 62). High up, under the central blind arch on the east façade the angel, now disappeared, is well known from the photograph and the design made in 1917. All these celestial beings are in solemn poses with outstretched wings and dressed in long tunics and cloaks. The archangels carry staffs and orbs in their hands, while the angels make the gesture of the raised hands with palms forward. However, Michael is distinguished by his proportions and the treatment of his garments from all the rest. At first sight the archangel Gabriel and the other angels seem to share a lot of similarities, but an attentive observation reveals personal features in each one.

The eastern angel of the south façade has his cape suspended between the raised hands, and the hanging drapery forms a large curve, which is followed upward by the smooth folds. Noticeable is the naturalistic effect obtained in the at-

19 Winfield, "Some Early Figure Sculpture from North-East Turkey", 46-54.



62. South façade, angel

tachment of the cape on the right shoulder, with its end re-pleated in the shape of a trefoil, after being fastened in a metal buttonhole. The discs suggesting the relief of the shoulders are also carved, the right one, nevertheless clumsily made, confirms ignorance of perspective. But logical in doing his work, the sculptor cut off the side of the cloak, shorter, because of being brought to the front of the body. Striking is the drapery of the tunic with its vertical folds, regularly pleated and fallen right down to the bottom end so that the feet are entirely hidden. These extended folds finish with a fluted bottom hem, which, at the same time, outlines the stone that should have served as a pedestal of the angel. The fluted hem of the garment, which coincides with the bottom contour of the relief recurs in the middle angel, now entirely broken off, on the same south façade. This vertical arrangement of the folds with geometrical exactness calls to mind the design of the east Hellenistic figure with a column-like body. Such treatment of the clothing plays a great part in the height of the figure whose proportions are also elevated.

The westernmost angel on the south façade (fig. 62) in a posture and gesture like the above-discussed, is wearing the same garments but with some variations in the design. His raised hands emerge out of the cloak, also fastened at the shoulder but with frontal borders fallen in a cascade. The visible surface of the

tunic draped with repetitive triangular folds contributes to the sought-after verticality in the depiction.

On the south fronton the archangel Gabriel (fig. 39) is represented with his usual attributes which are, however, treated in a special manner: the orb in his right hand is depicted as a rosette with eight petals, and that is in line with the half-palmette at the top of the staff in his left hand. In this respect, the ornamented cuffs and band on the right sleeve of the tunic complete the decorative accents of the design.

The drapery of the tunic is treated with concise patterns. The relief of the hips is suggested by small elliptic, followed by V-shaped folds over the legs. The roundels with concise convolutions are carved, one near the right shoulder on the tunic and the other on the left elbow on the cloak. The bottom hems of the tunic and of the turned-over frontal parts of the cape are together outlining an angular pleating open at irregular intervals. The neckline of the tunic features a hem-like border, which represents the curvilinear top ends of the folds. In some of the angels it takes the shape of a fluted hem.

One notes that the V-shaped folds in the front of the body are rigidly angular, due seemingly to the stiff texture of the cloth, which is unlike the smooth one of the above-mentioned piece of the cloak round the neck and fastened at the shoulder. It seems that the stiff frontal part, bent at an angle over itself, would have represented another piece worn over the dress. This thought may have been aroused by the garments of the angel on the east façade where the supposed item of clothing is more precisely designed.

The head of this eastern angel and the legs from the knees downwards are lacking, but the torso is very well preserved as can be seen from the former design and photograph.[20] A large band, which corresponds to the turned-back frontal border of the cloak comes up vertically so as to be suspended on the forearms and pleated at an obtuse angle between them; meanwhile its right end is hanging freely up to the elbow. At the same time the border of the cloak is diagonally brought to the shoulder in order to be fastened and its end displays a trefoil ornament as on the garment of the eastern-most angel on the south façade.

The fact that this band is not retained in the fastening of the cloak and is bordered on either side with jewellery, allows one to think of a separate piece which makes allusion to the loros, associated with the garments of the standing angels.

The angelic figure shows a delicate moulding of the clothing with a better approach to the human shape than the above-discussed ones. The curvilinear small surfaces emphasizing the parts of the body in relief, are followed by fine convolutions. The draped thighs are moulded with elliptic elements, followed by the

20 Takaišvili, Ekspedicija, 65-66, pl. 55-1,2.

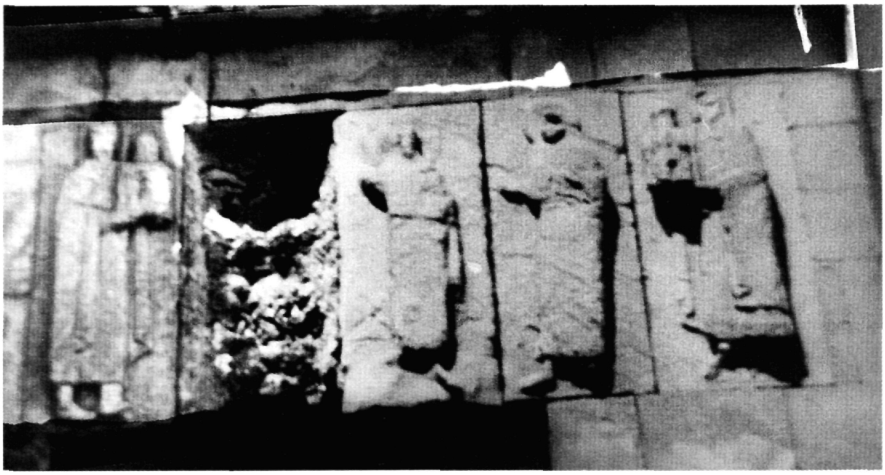
graceful curves, which form a triangular pattern between the legs, under the stiff bejewelled band and the intricate folds of the belt that appear on either side of this. In the front of the body the repetitive triangles are slightly removed thanks to their two orientations. On the shoulders the rendering of the drapery is purely decorative in accordance with the adjacent pictorial letterings on the upper part of the wings. This pictographic motif replaces their downy feathers, but at the same time, it reveals an important text, which says that the building work was extended over ten years. Under the lettering the long feathers are decorated with vertical strings of pearls, which are in line with the bejewelled borders of the band hanging on the left side of the figure. There is a tendency to unify the constituents of the relief no matter what their nature is.

The wings of the angels are treated with layers of feathers, stylised in the shape of rectilinear elements with scalloped ends. The feathers are vertically arranged, and their ends depict the horizontal articulated delineation of the sections. However, the swollen parts at the top of the wings are recorded with the oblong position of the bands, so that the ends of the feathers offset their curvature, while the rest show a straight vertical outline or a slightly concave one near the lower end. However Gabriel's wings are rendered like those of the eastern angel, with long feathers embellished with strings of jewellery.

As has already been said, the archangel Michael is distinguished from all the other angels carved on the façades by his style. His wings also consist of almost equal bands of feathers, whose articulated delineations take up a slightly oblong position and thus enliven the texture. The downy feathers form toothed motifs which follow the lovely upper curve of the wings, like those of the angels on the decorated pier. Michael's wings are given an elegant S-shaped contour in their whole length but at the bottom, a scalloped outline.

In his proportions Michael (fig. 39) is very close to the human figure, and different from the tall figures of the other angels. Since his posture and body on the whole suggest reference to the anatomy, the rendering of the garments strays from the realm of nature. The drapery is subjected to strong stylisation, which leads to the patterns with geometric constituents. Characteristic are the circles with spiral convolutions, which mould the shoulders and the hips while on the thighs they are modified into ellipses followed downwards by V-shaped angular folds. The circles with their spirals emerge not only on the parts in relief but become essential constituents of the design in the front of the body, and even the orb in the hand of Michael is decorated with spirals. The stone master does not pay attention to the natural fall of the clothing, he is concentrated on the linear combinations in the design. Thus ribbed folds in zigzag develop from the right shoulder all along the sleeve but form a circle in agreement with the ornamented cuff.

At first sight these zigzag delineations call to mind the folds on the cloaks of



63. South façade, »deisis« flanked by the donors, David and Bagrat

the figures on tenth-century ivory reliefs. But the resemblance in the angular repetitive motif on the cloak, is due to the identical position of the arm with bent elbow. It is difficult to see here influences of Byzantine art because the Oški garments are deprived of the plasticity appropriated to the flowing edges of the ivory drapery.

In the case of Oški it is important to conceive the figure on the whole with its patterns subjected to the principles of an abstract geometric conception, but without forgetting the coordination of the decorative motifs schematised as much as possible as they are. The turned-back frontal border of the cape, for example, shows the same uninterrupted triangles as those on the arm. The very extended V-shaped folds of the fanlike pattern between the legs, as well as on the thighs and legs finish in a fluted bottom hem. The same fluted hem describes the neckline at the top of the folds of the tunic. All these dynamic forms of the pleating influence the attitude of the figure. The archangel Michael emanates the vitality and the power of a living being while the other angels look somewhat petrified in their static postures.

Reliefs of the Donors

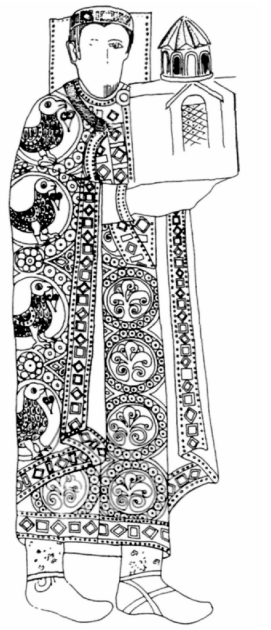
On the last eastern part of the southern façade, actually the external wall of the diaconocon, there are full-length portraits of the donors on either side of the Deisis scene (fig. 63). Turned three-quarters, the two men hold each one, the model of the church in their hands, the church they are offering to the saintly persons represented. The five figures, three of which form part of the Deisis, are carved

on separate strong sandstone plaques, each one 0,65 m in width and 1,46 m in height. The whole composition spans an area 3,65 m in width and is framed from above by a cornice with a string course of herring-bone ornaments, followed by an inscription in Georgian, which is written in horizontal lines without the words being separated from each other, as was customary then. A blind arch, which matches up with those on the neighbouring façades to the south and east, crowns the reliefs that are framed on the sides with semi-cylindrical shafts, capped by the imposts with lobes supporting the arch. Here as elsewhere, in the Deisis, Christ is in the centre with the Virgin Mary on the left and Saint John the Baptist on the right, who are flanked by the donors respectively, David Magistros and Bagrat Eristav of the Eristavs, high ranking dignities and brothers whose identity is established by the text above.

The saintly persons are clad in the manner common to their iconography: the Virgin in a stole and maphorion, Christ and Saint John in chitons and himations, and they make their invariable gestures. Christ giving his blessing with his right hand, while Saint John and the Virgin Mary are turned to him in prayer. The mother of God raises her hands in a sign of intercession to Christ for the salvation of the mankind. Here the two kings are addressing themselves to her and Saint John and, as can be seen from the text, they are begging them to intercede for them. All the holy persons have circular haloes while the donors have square ones, characteristic for persons still living.

The donor's portraits flanking the Deisis are of great interest in researching the mentality of the persons represented, as well as in the study of the vestments of these titleholders of great endowments, as high officers linked with the imperial court in Constantinople. The two donors are clothed in the same manner, in kabadions[21] (caftans), and cloaks, but embroidered with different patterns. David (fig. 64) is wearing a caftan of heavy Persian cloth ornamented with palmettes with six petals, each of which turns into a spiral. The palmettes are enclosed in circles of pearls, and in the rhomblike spaces between these circles, two small buds are inserted. The collar, wristbands and hems are embroidered with alternating squares and rhombs in rectangular fields and the borders of these bands are outlined with beads. David's cloak is patterned with great circles enclosing a large band of small roundels and, within this space there is a bird seen

21 Kabadion, probably of oriental origin is called "the costume of the ethnikos" by Phylotheos in 899, but a "standard article of imperial and court costume". It was worn by the despots, the megas magistros, the megas logothetes and the megas myrtaites. The kabadion translated kaftan was apparently "fastened down the front and its twin edges were embroidered with gold". According to Pseodo-Kodinos the kabadion of Apocaucos was decorated with heraldic lions and it was worn over a skaranikon. J. Vepreau, *Pseudo Kodinos. Traité des Offices*, Paris, 1966, 146,2; 153,18-166,14; 195,22; 200,7; 206; N. Oikonomides, *Les listes de présence byzantines des IXe et Xe siècles*, Paris 1972, 177,32-179,1. The Georgian national dress is called "kaba" which really is the caftan.

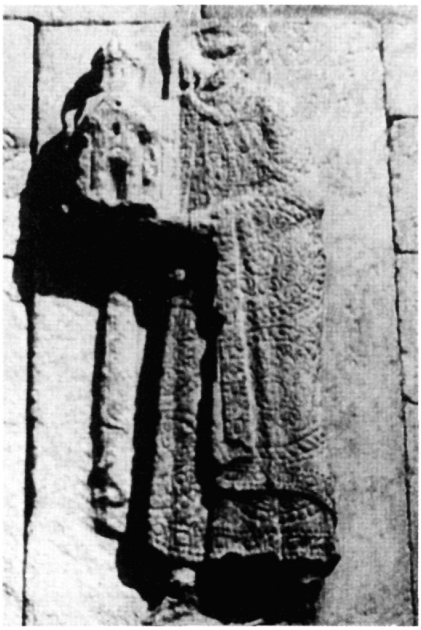


64. David, design after Djobadze

in profile and similar to an eagle, holding in its beak a fine wire with two jewels. The circles are connected to one another from above and from below with small rosettes. The cloak is hooked on the left shoulder. It is bordered with the same decorative band as the caftan, and this is also set in the inversed hems of the separate twin edges of the front of the cloak and, between these edges the caftan is discernible.

The caftan of Bagrat (fig. 65) is decorated with great circles formed by pearls and within this frame there are trefoils fitted into petals, traced like hearts, their summits towards the centre that is taken up by a round bud. The design of the ornamental band on the hems and the neck is the same as that on David's clothes. The cloak of Bagrat is also ornamented with great circles bordered with a band of guilloche motifs, and marked with a small disc in the centre. The area between this and the guilloche frame is reserved for the main decorative motif which is composed of two concentric circles, each one formed of elements in the shape of denaturalised petals. The spaces between the main circles are retraced with beads and, in the rhombi, so-formed small discs with a linear design feature.

As has already been said, the bands fixed to the caftan and the cloak are of the same design, one that is identical with that on the garments of David. However, the bent arm of Bagrat who is holding the model of the church in it, evidently



65. Bagrat

created some difficulty in the representation of the cloak, displaced as it was, by the arm being in this position. The artist wanted to show the slight curve on the chest with all the details of the pattern, but not knowing the rules of perspective, he did not succeed in doing it properly. He depicted the inverse of the twin hems in front of the cloak, with the left one slightly curvilinear, opposite to the right in a straight line, but he evaded their beaded contour as though the edges were not entirely in place, because of the arms raised forwards. Thus, some elements of the caftan's embroidery came to the fore, and these form a common pattern with those of the hems, and this pattern may have recalled a tablinum, but there is not any tablinum shown. The tablinum did not form part of the "ethnic" costume, which I will discuss later.

Both princes are shown in boots, which are rounded out and not pointed as are those in the ruler's portraits in Byzantium and Bulgaria at that time. In reality, the donors are depicted as riders with footwear, banded with small straps of twisted cords that are knotted at the ankle. The heads are now very damaged but the "stemma" and "pendulla" are discernible, which used to go with the pompous costumes of high dignities, invested with power by the supreme authority. The caftan they are wearing, was called the costume of the "ethnicos" by Phylotheos in 899, and it corresponds exactly to the degree of dig-

nity in Bagrat and David's relationship with the Byzantine imperial court. They were rewarded to wear it as Eristav of the Eristavs and Magistros Megas, titles that were among those of office-holders, enumerated by the above-mentioned author.

Diadem and pendula were signs not only of sovereign power. They were worn by high-ranking imperial officials and officers awarded with titles of honour and local rulers, as they appear in donor representations in Byzantium and Slav countries in the Middle Ages.

One notes that the cloak of both princes are hooked on the left shoulder instead of the right. At first glance this could be taken for a mistake on the part of the sculptor. Besides this, the model of the church, better preserved in the hands of Bagrat, is depicted with the south façade and the elongated part of this with horizontal cornice features, nevertheless, to the right of its gable part, which means to the east, instead of the left, to the west (fig. 65). All this suggests that the sculptor represented the model as he stood with his back to the south façade and not in front of it as well as with his back to the persons represented. As it concerns the models of the offering depicted in such a way it was a frequent phenomenon in the Middle Ages. Apparently the same notion had led to the fibula being shown on the left shoulder, which corresponded for the master to reality. It seems that the artist was not accustomed to such representations, the Oški portraits being the oldest ones in Tao-Klardjeti of this type, preserved to the present day.

The Date

Many inscriptions can be seen in red and blue pigment or carved on the walls of the church. More numerous in the past, they looked like a chronicle of the rulers of Tao-Klardjeti, but a great part of them have disappeared or have been damaged. However, the rest of the texts offer enough information about the erection of the church, its builders and some historical events concerning the region of Oški. The most important and exhaustive inscription is on the tympanum above the solemn entry to the south. It speaks[22]:

> By the grace of God who protects all those having high respect to him and accords success in all good deeds to those admiring his name, with the belief in the Holy Trinity and the intercession of our holy Queen, the Mother of God, with the goodwill of the holy Wood of life, with the help and intercession of the great Baptist and all the saints who were devoted to God from the immemorial centuries, (in the wish) to exalt and glorify all these saints, our God's crowned kings began to erect this holy church so that in it the feasts could be celebrated and the memory of the

22 My translation is from the Russian text of Takaišvili, *Arkheologičeskaja ekspedicija* 17vo goda v Južnye provincii Gruzii, 57-58.

saints praised highly, as it is written: "take part in the commemoration of the saints". Of the will of all these saints our great kings were not spearing the transient riches for the eternal ones, so as to merit the assistance of all these saints. Lord, help in both lives the sons of the blessed by God Adarnase Kuropalat: Bagrat Eristav of the Eristavs (and) David Magistros. Holy Trinity, take them all the three under thy Dexter and praise in both lives.

Me Grigol Lord honoured to display them this my service, before God and I was set at the head of the building works, and God suggested them the consciousness of my devotion, their servant.

The annual expenses for the stone masons and labourers and for the oxen wagons with sand, amounted 20000 drachma, 5000 "fisos" wine, 50 "litres" steel, 250 "grives" wheat; the stone-masters, the carpenters and the blacksmiths who steadily worked, were 70; the oxens drawing carts with stones, 30; the mules and other pack animals which were transporting tufas from Grigol Cminda were 30; the other carriers with which (also) were gathering – 60 and all the craftsmen and workers – 80.

The end of the inscription where, in principle, the date should be indicated, was destroyed by the filling in of the door underneath, during the transformation of the church into mosque.

Takaišvili brilliantly deciphered and interpreted the inscription, correcting the mistakes of earlier readers and proposed a convincing date for the church. He identified the historical personages on the base of the literary sources and established that Adarnase, mentioned here, was Kuropalat from 958 to 961 and that his sons: Bagrat Eristav of the Eristavs († 966) and David Magistros († 1001) were the builders of the divine house and not their father as was supposed before. Thus Djavahišvili considered Adarnase also the builder of the church and put its construction in the period from 958, date of his reward of Kuropalat to the year 966, before the death of his son Bagrat.[23] However, the inscription outside on the east wall, which Takaišvili[24] discovered, informs that the building works were extended over ten years and, in accordance with this text, he concludes that the edifice was most likely begun in the mid-tenth century about 950 and finished in the lifetime of Adarnase by 961.

Since 1970 the church of Oški was abandoned by the Muslims and after that small recoveries were undertaken inside. In consequence the remnants of the inscriptions were lain bare on the blocks inserted into the Turkish wall, the western one of the former mosque, installed in the south part of the edifice. A damaged and blurred inscription was deciphered by Djobadze and it served him as a

23 I. Dzavahisvili, *Gruzinskaja paleografia*, Tbilisi 1919, 164-165 (in Georgian) quoted by Takaišvili, Expedicija, 60.

24 Takaišvili, *Ekspedicija*, the inscription speaks that the church was being built for ten years, 65-66, pl. 55-1.

motive to develop his attacks against the research of Takaišvili on the date of the monument[25].

In the first place, Djobadze ascribes to Takaišvili a wrong dating of the church: "Takaišvili suggested that the construction must have been begun after 958 and have been completed in 961 before Adarnase's death. Takaišvili's conclusion is incorrect. Furthermore it is quite unlikely that such an immense and complex church as Oški could have been built in three years."[26] In the last sentence Djobadze just repeats the reflection of Takaišvili word by word on his own account.

In addition to his extravagant speculations, Djobadze assigns the above-mentioned inscription as a proof of his conviction for a later dating than the accepted one involving the ten years building from about 550 to the time when Adarnase had the status of kuropalat (958-961), at least by 961. The recently discovered text is in Georgian script "Mrgvlovani", and Djobadze's English translation runs[27]: "We began construction of this church in chronikon RPG March KE of the day of Annunciation. Bagrat Duke of Dukes builder of this church died in Chronikon RPV the day of October B Tuesday. Be glorified his soul and be exalted by God David." According to Djobadze's estimations the chronikon RPG corresponds to 183 + 780 (the cycle) = 963, the year when the construction began. The author recognizes that the remaining parts of the two last figures – 8 and 3 were "considerably damaged". These remnants, on site, are very scant, which makes somewhat problematic their integration in the letters respective to the chronicon 183.

It is difficult to accept the proposed date 963 as beginning of the building, since in the main inscription, the devout supplications are made to the Saint Trinity, "for protection in both lives of all them three (Adarnase and his two sons)". The literary sources inform that Adarnase was no more kuropalat after 961 and soon he died "forcibly clad in rugs" in the monastery of Oški. Neglecting the historical data, Djobadze concludes in an inadequate manner that "construction of the church began after Adarnase's death and ... completed within ten years ... in 973".[28] However, the date 973 as the end of the building works is in full contradiction to the facts, precisely the account of the expenses which could have been given only after the finishing of the edifice and it was as shown, in Adarnase's lifetime.[29]

It is unacceptable to minimize the importance of the main inscription as a his-

25 Djobadze, "The Donor Reliefs and the Date of the Church at Oški", *Byzantinische Zeitschrift* 69 (1969), 57.

26 Djobadze, "The Donor Reliefs and the Date of the Church at Oški". 57. The author repeats word by word the text of Takaišvili, *Ekspedicija*, 60-61.

27 Djobadze, "The Donor Reliefs and the Date of Oški", 59, fig 8.

28 Djobadze, "The Date of Oški", 60.

29 Takaišvili, *Ekspedicija*, 60.

torical document about the donors, their origin and social state, the head of the construction, the organising of the works, the detailed annual report for the costs and, finally, the literary language at the time, in which the learned scribe expressed.

The original place of the short inscription nevertheless is unknown, the block with the text being inbuilt into the Turkish wall. The writing situated on a space 60 cm wide and 1,27 m high, is oriented vertically, which excludes its position above a door. In the medieval churches the main inscription with an exhaustive content was displayed on the tympanum above the principal entry to arrest the eye of the prayer. Unfortunately, it is not the case of the short one in Oški, which is damaged and lacking the erudite expressions reserved to the great one. Its second part concerning the death of Bagrat in 966, does not bring anything new, since it repeats in a poor version the text written on the tympanum of the south door in the open gallery.[30] The latter distinguishes from the former by the style of the devout prayer for the defunct king. "... yet to honour the memory of Bagrat. In this day the blessed king Bagrat yielded his soul. Chronikon was 186-780 = 966, Tuesday. Lord, endow him with eternal beatitude. Amen."[31]

Such repetitions of the events, sometimes with mistakes, were of use in medieval Georgia, but was it the case of the church with the date 963? The question arises which one it was, because the ruins of different buildings stand and, especially, two small churches in the limits of the Oški monastery. The word "church" was used at the time as a common notion, meaning equally a great church or a chapel. The small churches in Oški were of secondary importance and their structure was less perfect than the principal one, but it does not signify that they were erected before it.

The foundation of the monasteries was subjected to the rules strongly respected to our days in the east Orthodox countries. This solemn religious act was marked out by driving the cross into the ground and also marking the foundation of the main church, the building of which was to begin first. Further, the complementary edifices were erected and carried through in agreement with the increasing activities of the monastic establishment. All this makes it possible to infer that the men-

30 Ibidem, 64. On the tympanum similar texts were inscribed about the rulers of Tao-Klardjeti and their memorial days.

31 Besides this, the word "building" which appears in the short inscription, was regularly utilised not only for the erection of an edifice from the foundations, but also for an enlargement, construction of an annex or extension apart. Really the rebuildings were made in Oški and they are recognizable through the distinct structure of the walls and the dilatations of their joinings. The difference is clear in the connections between the walls of the north elongated body and the west nave or the common side of the latter with the narthex, without been separated much in time. Such "buildings" usually can be seen in the great medieval churches as for example, in Išẖani, close to plan in Oški, where the same north corpus was added later to the main church. Concerning the "building" begun in 963, it supposedly could have been referred otherwise to an innovative part of the monastic church, if not, to the erection of one of the two small churches.



66. Drum, capital with the stone master Jesse

tioned church, begun in the year 963, if the deciphering is exact, supposedly could have been one of the two small religious houses in the monastery, since the main church must have been built in Adarnase's lifetime, by 961.

The innovative works of the main church were accomplished much later and precisely indicated in the inscription carved on the outside of the east conque under the window[32]: "Saint Trinity exalt the crowned by thou kings Basil and Konstantine, by whose means the roof's covering of the church was carried out for a second time, during the abbotships of Grigol and David, and remember with grace the stone-master Jesse."

As was pointed out, a human figure features among the foliated capitals on the drum of the cupola. It represents a seated figure, a man carrying two sacks attached with ropes on his shoulder (fig. 66). Only his face has suffered, but the body is preserved. His situation there suggests his connection with the stone decoration. In the Ḫaḫuli cathedral the craftsmen left their names on the plinths of the colonnettes of the cupola. In Oški the high elevated figure is easily recognizable as the stone master while the inscription gives backing to his identity with the master Jesse. The sculpture of Jesse must have been in remembrance of his grandiose stone works accomplished on the cupola, in the time of the roofing

32 Takaišvili, *Ekspedıcıya*, 63.

of the church for a second time, during the reign of Basil, who died in 1025 and his successor Konstantine, who was emperor only between 1025 and 1028. In other words the innovative works on the roof together with the carved decoration made by Jesse were likely extended from 1025 to 1028 at the time when Oški was part of Byzantium. However, the lands of the basin of the River Čorokh with Oški were regained by the Georgian king Bagrat IV, in 1036.

Conclusion

The church of Oški is a brilliant example of the revival of the architecture in Tao-Klardjeti from the end of the 9th to the middle of the 11th centuries. It is characterized with the building of large churches crowned with cupolas and often associated with the cruciform architectural type as shown in Oški and its parallels in Išẖani, Paṛali, Ḫaḫuli, etc. The construction was innovated, especially the supporting system of the cupola, elevated on the hollowed supports which included the free standing piers. Thus the Georgians succeeded in counteracting the thrust of the dome by their own method based on the experiments.

The open gallery and the porch were the new architectural details introduced in the layout of the façades. However, the square supports of the porch with their nook shafts and half-colonnettes on the sides were largely spread in Islamic architecture in the ninth and tenth centuries. The columns flanking the entries of the churches, nevertheless had been known long ago in Coptic art. The pointed arches were borrowed from Islamic constructions, but they had appeared earlier in Sassanian buildings. Finally the spectacular niches hollowed in the west pillars were created under Islamic influence although they acquired quite different appearances and meanings in Oški.

Unique in shape and ornamentation is the octagonal pier, an original Georgian creation. The ornamented shafts of the columns are well known in the early-Christian epoch, but their style and composition are different from those of the columns on the drum and the porch in Oški, which, however, are comparable to the works of art from the Abbasid times. Thus the ancient architectural details with their enhancement, after having pursued their evolution in Islamic architecture split over the neighbouring countries, in Georgia, where the local tradition was permeable for such details, which the Abbasid fashion brought to the fore. On the other hand, the articulation of the façades with blind arches, the arch-headed frames of the windows and their lintels with horizontal extensions, so characteristic of Oški and its related monuments, were well known in Syria in the 5th-7th centuries. The cultural links between Syria and Transcaucasia, including Georgia, were maintained from the remote times. The innovated system in supporting the dome and the foregoing architectural details, treated variably and

with distinctive decorations, recur in the churches of Išẖani, Bana, Ḫaḫuli, etc. which, however display, each one, a different appearance, producing the effects of monumentality and luxury. They testify like those in other regions of Georgia to the "Georgian renaissance", so-called by the local scholars.

The country was turned into an Arab Emirate from the middle of the seventh century. The residence of the emir was Tbilissi, the capital of Kartli, the third Georgian kingdom after Abkhasia and Tao-Klardjeti. But the rulers of the last two, meanwhile, were in the vassalage from the Byzantine emperor, in the 10th and the first half of the 11th centuries. Tao-Klardjeti was then playing an important role in the political scene, thanks to its military forces and economic prosperity.

The princes Bagrationi who have been ruling over these kingdoms desired to rival with the neighbouring sovereigns. In the willingness to demonstrate their wealth and political power, they undertook the building of enormous monastic complexes, as Iškhani, Oški, Parḫali, Ḫaḫuli, Otʿḫtʿa Eklesia, etc.

The carved decoration of Oški as well as the architecture is the result of the artistic renewal in Tao-Klardjeti. The ornamentation consists mainly of geometrical and foliated motifs. Very elaborated the geometric designs offer the grid for the insertion of other decorative elements: trefoils, quatrefoils, small crosses, etc. The circles in different combinations and penetrated by the ribbons throw in relief repetitive and unlimited motifs. In an orderly movement the ribbons intercross, intertwine or interlace, depicting complicated patterns subjected to geometry. Besides this, the geometry determines the organisation of the foliated motifs, which in the so-formed patterns became coherent, but loose, to a certain extent, their naturalness and freshness.

The plant ornaments are treated in two different manners. In the first, the foliated motifs intend for abstract forms. The connotation of the acanthus with the oak leaf and the palmette is evident, but parts of these denaturalised leaves became the basic elements of the patterns. They are often short stalks shaping into fleuron or something like a half-palmette. In their run, these motifs join each other and constitute together new decorative forms, which take part, at the same time, in a second pattern created in their interspace. Remarkable is the dense interpenetration of the components, which loose their entity, entirely subjected to the uninterrupted motion of the whole. The disarticulated halves of wing palmettes, taking different orientations, suggest in certain cases amazing forms as the lovely heads of birds, rabbits, etc. This treatment of the plant motifs then flourishing in Islamic art, could have easily penetrated in Georgia, especially by the ceramics, imported from Iraq and Samanid Iran in the tenth century. Thus the arrangement of the plant elements leads to a design, which translates the idea of a bird or another living being that really is not depicted after a model of nature, but its image appears in the mind's eye of the spectator by association.

The second type of foliated ornaments display patterns with luscious leaves going out of cornucopias, which revive the late Hellenistic ones from the Oriental provinces. Their renewal could admittedly have been influenced by Byzantine decorations reflecting the so-called Macedonian renaissance.

The human figure represented reveals some Sassanian motifs as the columnar shape, or the convolutions and the angular orientation of the folds on the draped garments of the holy persons, on the one hand, and, on the other, references to Byzantine models of the donor's portraits as well as the local costume worn by the people. The architectural sculpture show in Oški, in Tao-Klardjeti, its high level of achievement, making use of the local artistic repertory, late-Hellenistic motifs and Sassanian ones penetrating again through the Abbasid culture, as well as of some Islamic ones.

Summing up, the church of Oški was erected by the sons of Adarnase, Kuropalat: Bagrat Eristav of the Eristavs and David Magistros, in the period between 950 and 961, but its roof was renovated, as well as the carved decoration of the cupola, carried out by the craftsman Jesse, with the resources of the Byzantine Emperors Basil and Konstantine, between about 1025 and 1028. With its original features, then unknown in Byzantium and its elaborate style, the church of Oški is one of the best representatives of Georgian architecture, flourishing in Tao-Klardjeti, which was to continue and develop brilliantly in the future centuries.

Gabriel Rabo

Die Publikationen von Professor Dr. Werner Strothmann (1907-1996)[1]

1934

1. Die arabische Makariustradition. Ein Beitrag zur Geschichte des Mönchtums, Göttingen 1934 [theol. Diss.]

1968

2. Die Schrift des Anton von Tagrit über die Rhetorik, in: Paul de Lagarde und die syrische Kirchengeschichte, hg. vom Göttinger Arbeitskreis für syrische Kirchengeschichte, Göttingen 1968, 199-216

1969

3. Die Thomasgedichte des Jakob von Sarug, in: ZDMG, Suppl. I, Teil 2, Wiesbaden 1969, 363-367
4. Zur neuen Edition der Pešiṭṭā, in: ZDMG, Suppl. I, Teil 2, Wiesbaden 1969, 526-530

1970

5. Makarios und die Makariosschriften in der syrischen Literatur, in: OrChr 54, Wiesbaden 1970, 96-105

1971

6. Die Anfänge der syrischen Studien in Europa, GOF I, 1, Wiesbaden 1971; Übersetzt ins Arabische von Arafat Mustafa, *bidāyat al-dirasāt as-suryaniyya fī aurupā*, in: Journal of the Syriac Academy, Band 3, Bagdad 1977, 265-287
7. Das Wolfenbütteler Tetraevangelium Syriacum: Lesarten und Lesungen, GOF I, 2, Wiesbaden 1971

1 Nachrufe: Hubert Kaufhold, in: OrChr 80, Wiesbaden 1996, 249-252; Gabriel Rabo, In memoriam. Lic. Dr. Dr. Werner Strothmann †, in: Kolo Suryoyo, Nr. 110, 1996, 233-236.

1972

8. Johannes von Apamea, = Patristische Texte und Studien 11, Berlin 1972 [Habil.-Schrift 1963]
9. Der Patriarch der syrisch-orthodoxen Kirche und das Tetraevangelium Syriacum in Wolfenbüttel, in: Wolfenbütteler Beiträge I, hg. von Paul Raabe, Frankfurt 1972, 217-225

1973

10. Das Buch Kohelet und seine syrischen Ausleger, in: Erkenntnisse und Meinungen I, hg. von G. Wießner, GOF I, 3, Wiesbaden 1973, 189-238
11. Konkordanz des syrischen Koheletbuches nach der Peshitta und der Syrohexapla, GOF I, 4, Wiesbaden 1973
12. Jakob von Sarug, Der Prophet Hosea, GOF I, 5, Wiesbaden 1973
13. Moses bar Kepha, Myron-Weihe, herausgegeben, übersetzt und mit einem vollständigen Wörterverzeichnis versehen, GOF I, 7, Wiesbaden 1973

1974

14. Patriarch Johannes I., in: Symposium Syriacum 1972, OrChrAn 197, Rom 1974, 247-265

1975

15. Makarios/Symeon. Das arabische Sondergut, GOF I, 11, Wiesbaden 1975
16. Assemani, 53; Johannes von Apameia, 155f.; Joseph Hazzaya, 156; Philoxenos von Mabbug, 297; Rabbula, 307; Symeon von Mesopotamien, 325; Syrien, 327; Timotheus I., 354, in: Kleines Wörterbuch des christlichen Orients, hg. von J. Aßfalg u. P. Krüger, Wiesbaden 1975

1976

17. Jakob von Sarug, Drei Gedichte über den Apostel Thomas in Indien, GOF I, 12, Wiesbaden 1976

1977

18. Codex Syriacus Secundus. Bibel-Palimpsest aus dem 6./7. Jh. (Katalog Hiersemann 500/3), GOF I, 13, Wiesbaden 1977
19. Das Sakrament der Myron-Weihe in der Schrift De ecclesiastica hierarchia des Pseudo-Dionysios Areopagita in syrischen Übersetzungen und Kommentaren, GOF I, 15, 2 Teile, Wiesbaden 1977-1978

20. Die syrischen Handschriften der Sammlung Adam-Goslar, in: ZDMG, Suppl. III, 1, Wiesbaden 1977, 281-284
21. Die orientalischen Handschriften der Sammlung Mettler (Katalog Hiersemann 500), in ZDMG, Suppl. III, 1, Wiesbaden 1977, 285-293
22. Jesus-Sirach-Zitate bei Afrahat, Ephraem und im Liber Graduum, in: A Tribute to Arthur Vööbus, hg. von R. H. Fischer, Chicago 1977, 153-158
23. Pseudo-Dionysius Areopagita und das Sakrament der Myron-Weihe, in: ZDMG, Suppl. IV, Wiesbaden 1977, 188-196

1978

24. Syrische Hymnen zur Myron-Weihe, GOF I, 16, Wiesbaden 1978
25. Schlimme, W. Strothmann, G. Wießner, Traditionalismus und Orthodoxie als konstitutive Faktoren der syrischen Geistesgeschichte, in: Symposium Syriacum 1976, OrChrA 205, Rom 1978, 179-197

1979

26. Johannes von Mossul, Bar Sira, GOF I, 19, Wiesbaden 1979

1980

27. Pseudo-Dionysios Areopagita und das Sakrament der Myron-Weihe, in: ZDMG, Suppl. IV, Wiesbaden 1980, 188-196

1981

28. Die syrische Überlieferung der Schriften des Makarios, GOF I, 21, 2 Teile, Wiesbaden 1981
29. Schriften des Makarios/Symeon unter dem Namen des Ephraem, GOF I, 22, Wiesbaden 1981
30. Textkritische Anmerkung zu den Geistlichen Homilien des Makarios/Symeon, GOF I, 23, Wiesbaden 1981

1983

31. Die erste Homilie des Alexandriners Makarios, in: Makarios-Symposium über das Böse, GOF I, 24, Wiesbaden 1983, 99-108
32. (Hg.): Makarios-Symposium über das Böse, Vorträge der Finnisch-Deutschen Theologentagung in Goslar 1980, GOF I, 24, Wiesbaden 1983

1984

33. Konkordanz zur syrischen Bibel. Die Propheten, GOF I, 25, 4 Bde., Wiesbaden 1984

1986

34. Konkordanz zur syrischen Bibel. Der Pentateuch, GOF I, 26, 4 Bde., Wiesbaden 1986

1988

35. Wörterverzeichnis der apokryphen-deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments in der Peshitta, GOF I, 27, Wiesbaden 1988
36. Das syrische Fragment des Ecclesiastes-Kommentars von Theodor von Mopsuestia, GOF I, 28, Wiesbaden 1988
37. Syrische Katenen aus dem Ecclesiastes-Kommentar des Theodor von Mopsuestia, GOF I, 29, Wiesbaden 1988
38. Kohelet-Kommentar des Johannes von Apamea, GOF I, 30, Wiesbaden 1988
39. Kohelet-Kommentar des Dionysius bar Ṣalībī, Auslegung des Septuaginta-Textes, GOF I, 31, Wiesbaden 1988
40. Der Kohelet-Kommentar des Theodor von Mopsuestia, in: Religion in Erbe Ägyptens. Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte zu Ehren von Alexander Böhlig, hg. von M. Görg, (= Ägypten und Altes Testament 14), Wiesbaden 1988, 186-196.

1989

41. Syrische Passionslieder, GOF I, 32, Wiesbaden 1989

1990

42. Die Handschriften der Evangelien in der Versio Heraclensis, in: Lingua restituta orientalis (Festgabe für Julius Aßfalg), hg. von R. Schulz und M. Görg, (= Ägypten und Altes Testament 20), Wiesbaden 1990, 367-375

1994

43. Die syrische Übersetzung der Bibel, in: Tradition und Translation, Festschrift für Carsten Colpe, hg. von Chr. Elsas u. a., Berlin 1994, 344-355

1995

44. Konkordanz zur syrischen Bibel. Die Mautbe, GOF I, 33, 6 Bde., Wiesbaden 1995

1996

45. Versio Harklensis – Codex D05 Cantabrigiensis, in: OrChr 80, Wiesbaden 1996, 11-16

Personalia

Pfarrer Dr. theol. KARL PINGGÉRA, geboren 1967 in München, wurde mit Wirkung vom 1. Dezember 2002 zum Hochschuldozenten für Ostkirchengeschichte im Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg ernannt. Er hielt am 25. Juni 2003 seine Antrittsvorlesung mit dem Titel »Nestorius – Heiliger der Apostolischen Kirche des Ostens. Zum Verhältnis von Identität und Geschichtsbewußtsein im Christlichen Orient«.

Totentafel

Prof. Dr. Dr. HANS-MARTIN SCHENKE, * 25. April 1929, † 4. September 2002, Neutestamentler und Koptologe an der Humboldt-Universität Berlin. Bibliographie: Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 17 (1994) 162-176.

Am 4. Dezember 2002 verstarb P. Dr. FRANÇOIS GRAFFIN SJ. Er wurde am 1. Januar 1905 in Westfrankreich geboren und war als Nachfolger von Maurice Brière von 1951 bis 1975 Professor für Syrisch am Institut Catholique in Paris. Von 1941 bis 1994 gab er die von seinem Onkel Msg. René Graffin gegründete Reihe »Patrologia Orientalis« heraus. Zu seinem 70. Geburtstag erschien eine Festschrift: Parole de l'Orient, Band VI/VII (1975-1976), die auch eine Bibliographie enthält (S. XI-XVI). Nachruf: OCP 69 (2003) 5-6.

Mit CASPAR DETLEF GUSTAV MÜLLER verschied am 24. Januar 2003 ein regelmäßiger Mitarbeiter dieser Zeitschrift, der sich besonders als Koptologe einen Namen gemacht hat, in Forschung und Lehre aber dem gesamten Christlichen Orient vertrat. Er wurde am 19. Juli 1927 in Berlin geboren und promovierte 1953 mit der Dissertation »Die alte koptische Predigt« in Heidelberg zum Dr. theol. 1966 habilitierte er sich dort mit der Arbeit »Die Engellehre der koptischen Kirche« für das Fach »Kirchengeschichte, insbesondere des christlichen Orients«. Seit 1979 wirkte er als Professor für »Sprachen, Literaturen und Kirchengeschichte des Christlichen Orients« am Orientalischen Seminar der Universität Bonn. Die ihm 1987 zu seinem 60. Geburtstag gewidmete Festschrift

(»Nubia et Oriens Christianus«, hrsg. von P. O. Scholz und R. Stempel) enthält auf S. XIII-XVIII das Verzeichnis seiner bis dahin veröffentlichten Schriften. Ein Nachruf seines Bonner Nachfolgers Peter Nagel erschien im »Newsletter« der International Association for Coptic Studies, N. 45, Juli 2003, S. 31f. (auch im Internet zugänglich)

Im Alter von 93 Jahren starb am 3. August 2003 in Traunreut der emeritierte Professor für Semitistik an der Universität München Dr. Dr. h.c. ANTON SPITALER, Träger des Bayerischen Maximiliansordens für Wissenschaft und Kunst. Sein Hauptarbeitsgebiet war das Klassische Arabisch, doch war er auch am Christlichen Orient interessiert. Geboren am 11. Juli 1910 in München, Promotion 1935, Habilitation 1947, seit 1947 Professor in München. Unter dem Einfluß seines Lehrers Gotthelf Bergsträßer erschien 1938 eine »Grammatik des neuaramäischen Dialekts von Maʿlula«. Dem Dialekt dieses christlichen Dorfes in Syrien galten weitere Veröffentlichungen: »Neue Materialien zum aramäischen Dialekt von Maʿlūla« (ZDMG 107, 1957, 299-339); »The Aramaic Dialect of Maʿlūla (in: F. Rosenthal, An Aramaic Handbook, 1967, part II/1 62-68; II/2 82-96). Im »Oriens Christianus« veröffentlichte er den Beitrag »Zur Klärung des Ökumeniusproblems« (Band 31 [1934] 208-215). Wir verdanken ihm ferner eine kritische Besprechung von Anton Schalls »Studien über griechische Fremdwörter im Syrischen« (Gnomon 34 [1962] 93-96). Die Festschrift zu seinem 70. Geburtstag (Studien aus Arabistik und Semitistik, hrsg. von W. Diem und S. Wild, 1980) enthält auf S. 11-14 eine Bibliographie. 1997 erschien ein Sammelband mit zahlreichen Arbeiten Spitalers (darunter einigen der oben genannten): »Philologica«, hrsg. von H. Bobzin. Zu Spitalers Schülern zählen auch Vertreter des Christlichen Orients wie Julius Aßfalg, P. Ludger Bernhard OSB und P. Edmund Beck OSB.

Hubert Kaufhold

Née en 1917, ELENE METREVELI s'est éteinte le 5 mars 2003 à Tbilissi. Douée d'une forte personnalité, elle a magistralement contribué plus que tout autre à l'épanouissement des études géorgiennes anciennes dans l'Institut des Manuscrits de Tbilissi, dont elle était devenue la directrice en 1971. Ilia Abuladze fut son maître dans l'accès aux trésors enfouis dans les anciens manuscrits géorgiens. Ce n'est pas un petit service qu'elle a rendu à tous les chercheurs, en faisant publier sans délai, à titre de »Matériaux«, le fichier si précieux d'Abuladze, qui est encore aujourd'hui le porche d'entrée incontournable pour l'ancienne littérature géorgienne. Mais sans doute les deux domaines où son travail personnel a eu la plus grande part sont d'une part une lecture et une

réédition exemplaires des récits des voyageurs en Terre Sainte, et l'analyse des principaux centres de copie de manuscrits qui s'y rattache, au Sinaï, à la montagne Noire et à l'Athos. De l'autre côté, les sources liturgiques classées selon tous les critères de l'école danoise byzantiniste, à savoir les »Jlispirni« en 1971 et »Les plus anciens Iadgari« en 1980. En même temps, comme directrice de l'Institut, elle a patronné une série de catalogue de manuscrits et suscités une bonne dizaine d'édition critique de la patristique géorgienne. Jusqu'à la fin de sa vie, quand l'usage de la vue lui fut lentement ôté, elle rédigea avec la collaboration de Maia Mamatsashvili son édition de l'obituaire du mont Athos, où se laisse voir à quel point la prosopographie géorgienne lui était devenue familière. Elene Metreveli n'a jamais découragé un chercheur. Jusqu'à la fin, elle restait à l'écoute des dernières découvertes. Elle a stimulé tous ses collaborateurs et rendu la tradition géorgienne obligatoire pour tout byzantiniste, étant d'ailleurs par plusieurs séjours au Collège de France collaboratrice de l'édition des Archives de l'Athos. Elene Metreveli a maintenu le niveau et les exigences qu'Abuladze avait imposés aux études géorgiennes. Plus de 170 articles et une douzaine des volumes rappellent combien son oeuvre reste digne des géants qui l'ont précédée, N. Marr et I. Djhavakhishvili, dont elle aimait à rappeler l'importance que revêt pour l'histoire géorgienne leur séjour au mont Sinai en 1902. De nombreux volumes d'hommage ont paru en son honneur, celui de Tbilissi en 1999 dans le n° XVIII de la revue Mravalthavi qu'elle avait fondée ne comporte pas moins de 49 contributions.[1]

Michel van Esbroeck

1 Weitere Festschrift mit Biographie und Bibliographie in: Studi sull'Oriente Cristiano, Band 4, Rom 2000 (Anm. des Hrsg. H. K.).

Besprechungen

Studi su Clemente Romano, Atti degli Incontri di Roma, 29. marzo e 22. novembre 2001, a cura di Philippe Luisier S. J. (Orientalia Christiana Analecta 268), Roma 2003, 226 Seiten, ISSN 1590-7449; ISBN 88-7210-338-X

Am Pontificio Istituto Orientale und am Campo Santo Teutonico in Rom fanden am 29. März und am 22. November 2001 Vorträge von Patrologen und Archäologen über Clemens von Rom statt. Dieser hat eine wichtige Stellung unter den Apostolischen Vätern. Die auf Irenäus von Lyon und Eusebius von Caesarea zurückgehende Überlieferung nimmt an, daß er vom Apostel Petrus als Papst (92-101) eingesetzt worden sei. Gewissermaßen zum 1900. Todestag sollte Clemens von Rom diese Tagung gewidmet sein. Die in verschiedenen Sprachen je nach Herkunftsland der Referenten gehaltenen Ausführungen wurden in der eigentlich für Ostkirchenstudien bekannten Buchreihe Orientalia Christiana Analecta als Band 268 veröffentlicht.

Die Fragestellungen betrafen den um 100 n. Chr. verfaßten 1. Clemensbrief an die Korinther, die Person des Briefschreibers, die Pseudo-Klementinen, die Verehrung des Clemens Romanus im Gottesdienst sowie die liturgische Überlieferung der hagiographischen Daten des Heiligen. Aus den Antworten auf die Fragen gewinnt man ein umfassendes Bild des Clemens. Es handelt sich bei Clemens um einen Presbyter oder Episkopen, der zusammen mit anderen Presbytern oder Episkopen die Gemeinde von Rom leitet. Wie das Mahnschreiben an die Gemeinde von Korinth erkennen läßt, hat dessen Verfasser, nämlich die Kirche von Rom, die Auffassung, daß die letztlich von Gott eingesetzten Presbyter in Korinth nicht einfach wieder abgesetzt werden können. Daher richtet die römische Gemeinde an die Gemeinde von Korinth eine »correptio fraterna« besonders in Kap. 58, 2-59, 2a und ermahnt sie zur Wiedereinsetzung der Abgesetzten. Eine mitbrüderliche Zurechtweisung ist nach der von Mt 18, 15-17 festgelegten Vorgehensweise auch in den Ordensgemeinschaften üblich. Vor allem die Regel des hl. Benedikt hat die Vorgangsweise der Zurechtweisung (correptio u. a. Begriffe) eigens in verschiedenen Kapiteln thematisiert, was Enrico Cattaneo S. J. unberücksichtigt läßt.

F. Stanley Jones sprach über die Pseudoklementinen, die auch Romanliteratur über Clemens enthalten. Er führte zur Bezeichnung dieser Schriften den Begriff des »Pseudo-Clementine Basic Writing« ein, was im Deutschen den »Grundschriften« entspricht. Stanley Jones führte die Liste dieser »Pseudo-Clementine Basic Writing« auf. Diese wurden um etwa 220 in Syrien verfaßt und enthalten biographische Hinweise auf Clemens wie z.B. die Begegnungen mit Petrus und dem Magier Simon, die aber in ihrer Gesamtheit nicht historisch zutreffend sind. Warum gerade Clemens als Subjekt dieser Novellen ausgesucht wurde, hängt wohl mit seiner Anerkennung als Bischof von Rom und seiner in der späteren Traditionsbildung angenommenen Weihe durch den Apostel Petrus zusammen.

Clemens ist nicht zu verwechseln mit dem Konsul Clemens Flavius aus dem Kaiserhaus, der um 96 wegen seiner Hinwendung zum Judentum hingerichtet wurde. Dies erwähnen Dio Cassius und Sueton. Das Martyrium des Clemens Romanus auf der Chersonnes findet durch die Archäologie keine Stütze, d. h. es gibt vor dem 4./5. Jh. keine christlichen Objekte auf der Chersonnes, die an

Clemens erinnern. Durch Martyrerakten sowie durch die liturgischen Texte zum Festtag des Heiligen weitet sich das Profil der Person des Clemens noch über den historisch feststehenden Rahmen hinaus aus.

Nach der Lektüre der einzelnen Beiträge bleiben Fragen übrig. War Clemens Martyrer und sind seine Gebeine von der Chersonnes nach Rom übertragen worden? J. Hofmann hält solche Behauptungen für glaubwürdig, begründet aber seine Ansicht nicht (S. 119). Daß Clemens Märtyrer gewesen sein soll, wird erst seit dem 4. und 5. Jh. durch verschiedene Autoren verbreitet. Wenn er wirklich um des Glaubens willen gestorben ist, warum wird dies im Unterschied zu den Acta Petri oder Pauli erst so spät gesagt? Was heißt, Clemens war »Bischof« (S. 119)? Gewiß war er noch nicht Bischof im Sinne eines Monepiskopos oder gar schon eines Papstes, aber doch im Sinne einer kollegialen Kirchenleitung durch mehrere Episkopen oder Presbyter. Hofmann zeigt durch Formulierungen wie »scheint«, »dürfte wohl« eine Neigung, sich vor klaren Aussagen zu drücken.

Es ist zu bedauern, daß auf keinem der beiden Symposien ein Vortrag über die Kirchenverfassung der römischen Kirche zur Zeit des Clemens Romanus und das Verhältnis der römischen Kirche zu den anderen Ortskirchen gehalten wurde. Das hätte vielleicht Rückschlüsse auf die Tatsache erlaubt, daß Clemens in der Tradition als Verfasser des ersten Clemensbriefes genannt wird, der jedoch selbst keinen anderen Verfasser nennt als die »Kirche von Rom«.

Ferdinand R. Gahbauer

Maria Mavroudi, A Byzantine Book on Dream Interpretation. *The* Oneirocriticon of Achmet *and Its Arabic Sources* (= The Medieval Mediterranean. Peoples, Economies and Cultures, 400-1453, vol. 36), Leiden – Boston – Köln (Brill) 2002, XI, 522 Seiten

Dieses Buch ist die überarbeitete Version einer von Ihor Ševčenko betreuten Harvard-Dissertation (1998), welche die Vf. während eines Forschungsaufenthaltes in Dumbarton Oaks (2000/01) zur Publikation vorbereitete. Ihr Gegenstand ist ein byzantinisches Handbuch der Traumdeutung, das zunächst unter dem Titel ὀνειροκρίτης anonym zirkulierte und erst in der späteren Überlieferung, meist unter dem Titel ὀνειροκριτικόν (Oneirokritikon; Abk. im folgenden: O.), einem gewissen Achmet, Sohn des Sereim (Ἀχμέτ ὁ υἱὸς Σηρείμ), der Traumdeuter des Kalifen al-Ma'mūn gewesen sein soll, oder auch anderen Verfassern zugeschrieben wurde (S. 32-40).

Kap. 1 ist der Frage nach dem Autor gewidmet. Da die älteste Überlieferung ihn im Titel nicht benennt und er sich in den vier Prologen zum Werk selbst nicht mit dem in Kap. 19 genannten Traumdeuter Achmet, Sohn des Sereim identifiziert, läßt sich sein wirklicher Name nicht ermitteln. Die Zuweisung an Achmet erklärt sich daraus, daß dieser in Kap. 19 des Traumbuches in der ersten Person spricht, was ein späterer Kopist auf den Autor des Werkes bezog. Jedenfalls kompilierte dieses ein Byzantiner aus arabischen Quellen, die ihrerseits persisches und ägyptisches, vielleicht auch indisches Material verwendeten. Des Autors eigene Leistung war die Transposition der muslimischen Elemente ins Christliche. Das Werk ist nach Ansicht der Vf. im 10. Jh. entstanden und war einem byzantinischen Kaiser gewidmet, wahrscheinlich Leon VI., der einen besonderen Hang zum Okkulten zeigte und in einer seiner Novellen die Traumdeutung ausdrücklich gestattete (61f.).

In Kap. 2 diskutiert die Vf. ausführlich die Beobachtungen der bisherigen Forschung zur Sprache des O. und kommt zu dem Schluß, daß es sich zwar bei weitem nicht um das Werk eines

Gelehrten (erudite) handele, der Autor aber über eine elementare byzantinische Bildung (z.B. einige Homerkenntnis) verfüge und offenbar auch philologische Nachschlagewerke benutzt habe. Seine Muttersprache sei wohl das Griechische gewesen, wie ein Mißverständnis der arabischen Vorlage beweise, doch sei deren Einfluß auf sein Griechisch nicht zu verkennen.

Kap. 3 behandelt die handschriftliche Tradition, die alten Übersetzungen und die Editionen des Werkes. Die Vf. betont eingangs, daß sich die bisher maßgebende kritische Edition von Franz Drexl (Teubner, Leipzig 1925) zu sehr an das stemmatologische Editionsmuster für klassische Texte hält, das für Editionen volkssprachlicher und pseudowissenschaftlicher Literatur nicht geeignet ist; denn byzantinische Kopisten ergänzten, kürzten und paraphrasierten derlei Texte je nach ihrem Gutdünken, und so entstand eine konfuse und kontaminierte Tradition, die sich kaum in Textfamilien gliedern läßt (91f.). Außer den 16 Handschriften (107-111), die Drexl bekannt waren (nur acht von ihnen liegen seiner Edition zugrunde), kann die Vf. sieben weitere nennen (92-107), die eine neue kritische Edition zu berücksichtigen hätte, ferner zwei lateinische Übersetzungen, die in der Komnenenzeit in Konstantinopel entstanden, die erste nur in Form von Exzerpten, die sich im Liber Thesauri Occulti des Pascalis Romanus 1165 finden, die zweite von Leo Tuscus 1179. Sie sind die Grundlage für mittelalterliche Übersetzungen in westeuropäische Sprachen oder auch für im Abendland entstandene Traumbücher.

Mit Kap. 4 rücken nun auch die arabischen Quellen des O. ins Blickfeld, die von der Vf., die offensichtlich über solide Kenntnisse im Arabischen verfügt, mit großer Ausführlichkeit ausgewertet werden. Zunächst vergleicht sie das von Artemidor verfaßte erste Werk in griechischer Sprache, in dem Traumdeutung zur Voraussage der Zukunft angewandt wird (2. Jh. n. Chr.), und die frühesten und wichtigsten arabischen Traumbücher mit dem O. Die griechische Traumbuch-Tradition beeinflußte über die jüdische auch die einschlägige arabisch-islamische Literatur. Das früheste arabische Traumbuch entstand im 8. Jh.; es ist nicht erhalten, wird aber in späteren Quellen viel zitiert. Im 9. Jh. wurde Artemidor ins Arabische übersetzt. Die Vf. kann zeigen, daß das O. dort, wo es sich auf Artemidor bezieht, vom griechischen Originaltext dieses Autors deutlich abweicht; es zitiert aber offenbar nicht aus der arabischen Übersetzung, sondern aus arabischen Quellen, die Artemidor aus der Übersetzung rezipieren. Der arabische Einfluß ist vor allem in den beiden Kapiteln des O. nachweisbar, welche die Theorie der Traumdeutung darlegen, also in Kap. 2 der Einleitung, das einem Syrbacham, Traumdeuter des Königs der Inder, zugeschrieben wird, und im Epilog des Werkes. Arabisch-islamische Zutat ist die Vorstellung, die Interpretation eines Traumes hänge ab von der Person des Träumenden und von der Zeit des Traumes, sei es die Stunde des Traumes, die Jahres- oder die Lebenszeit, aber auch der Glaube an die göttliche Herkunft des Traumes, der er seine prophetische Dimension verdanke; denn Artemidor war überzeugt, daß die Träume ihren Ursprung allein in der Menschenseele haben (149-167).

Gemäß Kap. 5 stimmt die Deutung einzelner Traumsymbole im O. zwar weitgehend mit der bei Artemidor überein, doch weichen die beiden griechischen Texte in den Formulierungen stark von einander ab. Dies beweist, daß Artemidor dem »Achmet« nicht im griechischen Wortlaut vorlag. Ähnliche Interpretationen wie bei Artemidor finden sich aber in den arabischen Quellen des »Achmet«, welche allerdings selten die arabische Übersetzung Artemidors wörtlich zitieren. Daraus erklärt sich die häufige Übereinstimmung beider griechischer Autoren in der Sache und ihre Divergenz im Wortlaut, zumal auch der Autor des O. seinerseits eine sklavische Abhängigkeit von den Formulierungen der arabischen Quellen vermied.

Kap. 6 zeigt, daß eine Tendenz des O. zu christlicher Deutung der Traumsymbolik nicht auf die nachweisbare christliche Traumliteratur in syrischer oder arabischer Sprache, sondern auf den Autor selbst zurückgeht, der das Material seiner muslimischen Vorlagen christlich umdeutet. Kap. 7 legt die Übernahme muslimischer Traumbilder durch den christlichen Autor im einzelnen

dar. In Fällen paralleler Glaubensvorstellungen kann er das islamische Traumsymbol (z. B. Auferstehung der Toten, Paradies und Hölle oder Engel als Traumsymbole) unverändert übernehmen, in anderen Fällen genügen kleine Änderungen (Moscheen werden zu Kirchen), aber es kann natürlich auch vorkommen, daß stärkere Eingriffe nötig sind, z. B. wo von Erscheinungen Jesu Christi im Traum die Rede ist. Hier hat eine christliche Interpretation die Gottheit dessen zu berücksichtigen, der im Islam nur ein Prophet ist. Kap. 8 behandelt die Frage, wie der christliche Kompilator des O. mit den Qur'ān-Passagen seiner Vorlagen umgeht. Nur an zwei Stellen ersetzt er ein Qur'ān-Zitat ausdrücklich durch ein Bibelzitat. Einige weitere von früheren Forschern vermutete Anspielungen auf die Bibel kann die Vf. durchweg als Entlehnungen aus dem Qur'ān erweisen, die das O. aus den arabischen Vorlagen übernahm.

In Kap. 9 untersucht die Vf. dreizehn im O. verstreute Anekdoten zu verschiedenen Träumen auf ihre Herkunft. Fünf von ihnen finden sich auch in arabischen Traumbüchern, eine in einer anderen arabischen Quelle, fünf haben nur vage Entsprechungen in arabischen Quellen, für zwei läßt sich keinerlei Entsprechung feststellen. Der Einfluß der arabischen Quellen war also doch nicht so hoch, wie vor der Prüfung dieser Frage vermutet wurde.

Im letzten Kapitel (Kap. 10) versucht die Vf. das O. in den Rahmen des geistig-literarischen Lebens seiner Entstehungszeit zu stellen und fragt insbesondere, ob der für das O. beobachtete Transfer aus arabischen Quellen ins Griechische im 10. Jh., der Zeit der sog. »Makedonischen Renaissance«, eine Ausnahme darstellt. Sie stellt fest, daß es nur einer von mehreren naturwissenschaftlichen bzw. pseudowissenschaftlichen Texten war, die in diesem Zeitalter an griechische Leser vermittelt wurden, Texte aus den Bereichen Astronomie, Astrologie, Alchemie, Geomantik und anderer Formen der Wahrsagekunst sowie Magie und Medizin. Es handelt sich durchweg um Gegenstände, die in der byzantinischen Literaturtradition zumindest dieser (mittelbyzantinischen) Zeit vernachlässigt wurden. Die Vf. sieht hierin einen Beweis, daß man in Byzanz den aus der Antike überkommenen Kulturkanon nicht unverändert kopierte, sondern bestehende Lücken bewußt aus benachbarten Kulturkreisen zu füllen versuchte. Die sog. »Makedonische Renaissance« war also nicht einfach einem exklusiven Klassizismus verpflichtet, wie manchmal angenommen wurde, sondern offen für Einflüsse von außen. Am Schluß des Kapitels versucht die Vf. das Interesse an arabischen Texten in den Zusammenhang der militärischen Auseinandersetzungen zwischen Byzanz und den Arabern im 9. und 10. Jh. zu stellen und auch aus praktischen Bedürfnissen zu erklären. Unter den wenigen byzantinischen Texten, die ins Arabische übersetzt wurden, sind auffallend viele Militärtraktate. Umgekehrt läßt sich nachweisen, daß das Interesse an Träumen auch eine militärische Bedeutung hatte: Ein unter Konstantin VII. verfaßter Militärtraktat erwähnt unter den Büchern, die mit ins Feld zu nehmen seien, auch ein Traumbuch, und Leon VI. erklärt in seinem Handbuch der Kriegskunst (Τῶν ἐν πολέμοις τακτικῶν σύντομος παράδοσις), er glaube zwar nicht an Träume, in Kriegszeiten aber sei es nützlich, den Soldaten mit Hilfe erfundener, angeblich gottgesandter Traumgesichte Vertrauen auf ihren Sieg einzureden. Ein bemerkenswerter Fall »aufgeklärten« Denkens in Byzanz!

Von den vier Appendices ist Nr. 1 den Varianten in der O.-Handschrift Paris. suppl. gr. 690 und ihrer Herkunft aus arabischen Quellen gewidmet. Nr. 2 untersucht achtzehn Traumdeutungen im Liber Thesauri Occulti des Pascalis Romanus (s. o.), die nach Angabe der Herausgeberin S. Collin-Roset (1964) weder im O. noch bei Artemidor vorkommen und daher ihrer Meinung nach aus arabischen Quellen stammen; doch lassen sich die meisten in den neueren kritischen Editionen (Drexl für O.; R. Pack 1963 für Artemidor) finden und die übrigen aus Varianten in der Vorlage des Pascalis oder aus seinem Verständnis des Textes erklären. Nr. 3 (451-465) behandelt die christlichen Passagen in dem populären »christianisierten« islamischen Traumbuch von ad-Dīnawarī (verfaßt 1006; vgl. 246-252), die in O. ihre Spuren hinterlassen haben. Nr. 4 listet die Hapax

legomena im O. auf, unter Berücksichtigung bestehender Nachschlagewerke. Von Erich Trapp, Lexikon zur byzantinischen Gräzität, Wien 1994ff. lagen der Vf. bei Drucklegung nur die ersten beiden Bände (bis δυσαύχενος) vor, doch wurde ihr die Einarbeitung des noch unpublizierten Materials vom Herausgeber ermöglicht.

Angefügt sind eine erschöpfende Bibliographie (Source; Secondary Literature) und ein General Index, der die Benutzung des inhaltsreichen Buches sehr erleichtert. Es ist kritisch anzumerken, daß in der Bibliographie (485) wie auch in den Verweisen (64 mit Anm. 8; 66, Anm. 15 usw.) der bekannte deutsche Byzantinist und Krumbacher-Schüler Karl Dieterich permanent als »Dietrich« zitiert wird. Ferner erweist die Vf. Herbert Hunger in der Bibliographie (491) zu große Ehre, wenn sie nur ihn als Verfasser des Repertoriums der griechischen Kopisten nennt, ohne Ernst Gamillscheg und Dieter Harlfinger zu erwähnen. Bei dem danach zitierten Wiener Handschriftenkatalog konzediert sie den übrigen Bearbeitern wenigstens ein »et al.«.

Solche geringfügigen Schönheitsfehler ändern aber nichts an der Tatsache, daß hier eine Publikation von hoher Qualität vorgelegt wurde, die nicht nur als grundlegender Beitrag zum Thema der byzantinisch-arabischen Kulturbeziehungen, sondern auch als wichtige Vorarbeit für die Erstellung einer kritischen Neuedition des O. zu werten ist.

Franz Tinnefeld

Joseph und Aseneth, kritisch herausgegeben von Christoph Burchard, mit Unterstützung von Carsten Burfind & Uta Barbara Fink, in 8°, x-384 p., Brill, Leiden-Boston 2003

Das vorliegende Buch ist die Krönung eines Lebenswerkes, der Verfasser selbst sieht es jedoch noch nicht als einen Endpunkt an. Mit der Einleitung (S. 1-68) werden alle Realien für die sieben Sprachen vorgelegt, in denen der Roman Aseneth und Joseph überliefert worden ist. Das sind Griechisch, Syrisch, Armenisch, Latein, Serbisch-kirchenslavisch, Neugriechisch und Rumänisch. Dadurch sind die Handschriften zahlreich: 16 altgriechische, 2 syrische, 51 altarmenische, 9 aus einer ersten lateinischen Übersetzung und 6 aus einer anderen, 2 kirchenslavische, 2 frühneugriechische paraphrastische und 4 rumänische Handschriften, insgesamt 92 Zeugnisse. Die äußerst komplizierte Auslegung eines so großen Materials wird dadurch erleichtert, daß die Gesammelten Studien von Chr. Burchard bereits 1996 erschienen sind (siehe OrChr 84 [2000], S. 246-247). Übrigens ist die griechische Ausgabe auf den linken Seiten 70-334 mit durchschnittlich 13 Zeilen gedruckt. Dem Apparat sind die unteren linken und die vollständigen rechten Seiten gewidmet. Der Unterschied gegenüber der letzten griechischen Ausgabe von Philonenko aus dem Jahre 1968 wird dadurch leicht faßbar, daß das Siglum Phil fett gedruckt ist. Die Unterschiede sind ziemlich zahlreich, gut genug um dem »Sisyphus« Trost für seine Arbeit zu bieten, wie das Zitat aus Albert Camus auf der ersten Seite andeutet. Die Abteilungen Zur Textgeschichte (S. 9-34) und Zur Geschichte der Textrekonstruktion (S. 34-48) enthalten viel unerwartetes Material. Nachdem Chr. Burchard 1954 vom J. Jeremias sein Thema empfangen hatte, erschien die Ausgabe von Philonenko als eine große Herausforderung. Seitdem ist die Hauptfrage geblieben, ob die »kurze« Fassung als älter zu betrachten sei als die »lange«. Der Herausgeber bleibt sehr vorsichtig, weil die viel größere Menge Varianten, die er angetroffen hat, eine Entscheidung der Frage nicht zuläßt. Inzwischen mußte er sich mit zwei etwas feministischen Arbeiten auseinandersetzen, die sich 1995 mit soziologischen und mystischen Argumenten bemühten, die lange Version als ursprünglich nachzuweisen (39-46). Der Herausgeber schließt sich mit nuancierten Ausdrücken

dieser Meinung vorsichtig an: »Wer statt dessen weiter mit Phil arbeiten will, braucht freilich auch einen revidierten Text« (S. 46). Es bleiben übrigens einige Punkte, die man noch vollständiger bearbeiten könnte: Wegen der zweiten lateinischen Übersetzung wird man noch auf U. B. Fink warten müssen. In der griechischen Überlieferung gibt es ein Palimpsest aus dem 11. Jahrhundert aus der Bibliothek Wocław, das C. Burfeind erst unvollständig entziffert hat. Die bisher gewonnenen Stellen verursachen großes Nachdenken über die Gruppe Mc (20-22). Ferner schreibt Chr. Burchard: »Eine genaue Untersuchung von Syr fehlt« (29). Einige Anhänge am Ende des Buches fassen verschiedene Probleme zusammen. Sehr gelungen scheint uns die Schlußfolgerung aus der großen Varietät der Titel: »Wenn der Verfasser, dessen Name nicht überliefert ist, sofern er sich überhaupt nannte, der Konvention folgte, stand der vollständige Titel am Ende der Buchrolle, die JosAs doch wohl ursprünglich war, nicht notwendig auch am Anfang oder nur abgekürzt« (S. 341). Dieser Vermutung dienen auch die neugefundenen Spuren einer verschollenen altäthiopischen Übersetzung, die wohl zur ersten Periode der Übersetzungstätigkeit der äthiopischen Literatur gehört. Heutiger Zeit entsprechend taucht S. 57 eine englische Übersetzung von B. Pick aus Chicago aus dem Jahre 1913 auf (auf Battifol beruhend), die M. Goodacre, The Aseneth Home Page, ins Internet gestellt hat.

Einen Urtext für außerkanonische Bücher zu rekonstruieren ist, wie der Autor richtig gesehen hat, eine Sisyphus-Arbeit. Immerhin haben alle Forscher nun stabilere und bessere Grundlagen zur Verfügung. Das hat dieses Buch glänzend bewirkt, und jeder wird nun dieses zwischentestamentliche Werk leichter bearbeiten können.

Michel van Esbroeck

Maximi Confessoris Liber Asceticus, editus a Peter Van Deun, adiectis tribus interpretationibus latinis sat antiquis editis a Steven Gysens, in 8°, cclviii-259 p. Brepols Publishers, Turnhout / University Press, Leuven, 2000 (= Corpus Christianorum. Series Graeca 40), CCLXVIII + 260 Seiten

Le texte grec ici édité de manière exemplaire sur une base manuscrite qu'on peut croire exhaustive remplissait les colonnes 912 à 956 du t. 90 de la Patrologia Graeca de Migne, soit un peu plus de vingt colonnes en grec qui aboutissent à 1044 lignes dans l'édition présentes (p. 5-123), la page de gauche étant complètement dévolue à l'apparat critique. En effet, les 268 pages d'introduction signalent, décrivent et évaluent le contenu de pas moins de 84 témoins manuscrits sans ignorer sept témoins qui ont été inaccessibles à l'auteur et trois témoins disparus (p. cxxix-cxxx). Une analyse de variantes récurrentes effectue les regroupements (p. cxxxi-ccxxxiv): ils aboutissent à une grande famille à sept embranchements et à une famille italo-grecque avec quatre branches. Entre les pages ccxxxiv et ccxxxv, un large dépliant à quatre volets permet de situer du IX^{e} au XVII^{e} siècle les relations entre ces témoins et leurs archétypes. Au-delà de cette enquête déjà copieuse, une étude minutieuse est consacrée à 17 témoins indirects, la plupart tirés directement des manuscrits. L'éditeur est bien conscient que cette liste, déjà impressionnante, n'est pas exhaustive (p. ccxxxvi). Il s'agit de chaînes évangéliques antérieures à 1116, du recueil de Paul Evergetinos, et de plusieurs collections ascétiques manuscrites dont le témoignage est généralement datables du XIV^{e} au XVI^{e} siècle. Quelques témoins indirects remontent cependant plus haut: ainsi, le Coislin 260 du X^{e} siècle, le florilège comprenant uniquement Maxime, présent à Athènes et à Oxford et remontant au XIII^{e} siècle, et qui, vu son importance, est représenté par un sigle propre dans l'apparat critique, et le *Florilegium Baroccianum* qui remonte au XI^{e} siècle. En fin de volume, St.

Gysens décrit les trois traductions latines de la p. 126 à la p. 237. La première est antique et contenue dans un anonyme du Mont-Cassin et un autre du Vatican. La seconde est celle de Pietro Balbi vers 1475, et la troisième de Sir John Cheke vers 1545. L'intérêt principal de ces traductions est qu'elles ne se connaissent pas l'une l'autre, et jettent quelque lumière sur les niveaux de langue au temps où vivaient les traducteurs.

D'entrée de jeu (p. xv à xx), P. van Deun situe le texte de l' «Ascetikon», dont la caractéristique la plus marquante est sa constante attribution à Maxime, encore qu'elle débute comme un apophtegme archaïque, et que pour 1044 lignes, elle ne contienne moins de 325 citations scripturaires. C'est dire qu'il y a ici plus d'exhortation que de spéculation, au point comme l'indique l'éditeur, que certains soupçons ont été éveillés contre l'authenticité maximéenne. Le traité est certes ascétique, mais il est avant tout une exhortation à la Pénitence. Il y a une vingtaine d'années, après avoir suivi pendant cinq heures une liturgie du samedi soir à la cathédrale Saint-Isaac de Saint-Pétersbourg (alors Leningrad), nous avons assisté à une liturgie pénitentielle collective, l'un des concélébrants étant revenu vers un petit groupe de fidèles encore demeurés à l'écoute une sixième heure: le texte qu'il a récité par cœur en russe, et non en slavon, était à s'y méprendre les tirades des lignes 718 à 780. C'est là l'indice de la popularité de cette exhortation à la componction face à l'infinie miséricorde de Dieu. Selon les critères habituels du Corpus Christianorum, l'ouvrage est lesté d'une bibliographie et d'une série d'index rendant l'utilisation du texte rapide et efficace.

Michel van Esbroeck

Simon Gerber, Theodor von Mopsuestia und das Nicänum. Studien zu den katechetischen Homilien, Leiden 2000 (Vigiliae Christianae, Supplements; 51). IX, 322 Seiten. Leinen, gebunden, ISBN 90-04-11521-8, 87,00 Euro

Die katechetischen Homilien des vormaligen Presbyters von Antiochien und späteren Bischofs von Mopsuestia haben im verflossenen Jahrhundert des öfteren das Interesse der Forscher auf sich gezogen. Namen wie Amann, Devreesse, Richard, Galtier stehen für den Versuch, die auf dem V. Ökumenischen Konzil verhängte Verurteilung Theodors zu bereinigen; Jugie, de Vries und Sullivan konnten und wollten in Theodor nicht mehr sehen als den Nestorius ante Nestorium, der das Mysterium der göttlichen Inkarnation in Rationalismus aufgelöst hat. Auch Grillmeier sah in seinem Standwerk über Jesus den Christus im Glauben der Kirche (Freiburg 1979) den Mopsuestener zumindest in der Terminologie auf dem Weg nach Chalkedon. Norris' Studie (Manhood and Christ 1963) legte den Schwerpunkt auf die Erforschung des anthropologischen Modells, welches den Vätern als hermeneutisches Instrument für die Entwicklung einer spekulativen Christologie diente. Gewiß, es ist ruhiger geworden im Streit um die Rechtgläubigkeit Theodors, wechselseitige Lehrverurteilungen der Vergangenheit werden heute nicht mehr so stark gewichtet und eine unscharfe Trennungslinie zwischen heterodoxen und orthodoxen Theologen (S. 27) kommt den modernen ökumenischen Harmoniebedürfnissen weit entgegen, doch es sei dahingestellt, ob damit die seit der Antike geführte Diskussion um das rechte Verständnis von Sein und Sendung Christi für mehr oder minder beendet erklärt werden kann. Sicherlich stellt es einen durchaus lohnenswerten Versuch dar, die Homilien Theodors nicht nur auf ihren Lehrgehalt, sondern auch auf ihren Beitrag zur Spiritualität der Ostkirche zu untersuchen (S. 27). Dazu konnte der Verf. auf einige Monographien und zahlreiche Einzelaufsätze zurückgreifen. Mit der Ausgabe von Tonneau/Devreesse liegt ohnedies eine mustergültige Edition vor, welche die Mängel Minganas (Cambridge 1932/33) behebt. Auch an Übersetzungen in moderne Fremdsprachen

(Mingana englisch, Tonneau französisch, Bruns deutsch) herrscht kein Mangel, so daß die philologischen Voraussetzungen für die vorliegende Untersuchung gegeben sind.

Nach einer etwas umständlichen Einleitung mit längerem Exkurs über die unruhigen Zeitläufte des ausgehenden vierten Jahrhunderts (S. 6-8) wird das Nachwirken des Bischofs von Mopsuestia behandelt (S. 9-16). Instruktiver ist der knappe, aber gehaltvolle Forschungsüberblick über Theodor (S. 24-29). Überflüssig und insgesamt zu lang geraten ist hingegen die Inhaltsparaphrase der Homilien (S. 33-62). Ein Kapitel (1.3) über Stil, Methode und Absicht des Katecheten Theodor und über die Hörer seiner Katechesen schließt sich an (S. 62-76). Die S. 76-90 stellen den Polemiker und Ketzerhammer Theodor vor. Im Kapitel 1.5 kommt der Verf. auf das Taufsymbol zu sprechen (S. 90-107) und geht der Frage nach, welche Autorität es in Theodors katechetischem Unterricht hat und wie sich sein Urteil über die Väter von Nicäa im Kontext seiner Zeit darstellt.

Der zweite Teil der vorliegenden Untersuchung widmet sich dem Taufsymbol als solchem. Da Theodor das von ihm ausgelegte Symbol nie im Ganzen zitiert, sind wir zu seiner Rekonstruktion auf die einzelnen Sätze angewiesen, welche er im Verlaufe der Homilien immer wieder anführt. Auch hier konnte der Verf. auf einige Vorarbeiten zurückgreifen (S. 113). Der Verf. gibt zunächst den reinen Konsonantentext der syrischen Handschrift an und bringt in den Anmerkungen den voll vokalisierten Text in Transkription, was die Lesbarkeit nicht gerade erhöht. So ist der Druck von S. 109f. nicht sonderlich benutzerfreundlich gestaltet. Behutsam nimmt der Verf. auf S. 114 eine Rückübersetzung des rekonstruierten syrischen Textes ins Griechische vor und diskutiert die Abweichungen von älteren Rekonstruktionsversuchen (S. 115-119). In einem weiteren Schritt vergleicht der Verf. die so gewonnene Rekonstruktion mit Bekenntnissen aus dem syrischen Raum (Nestorianum, Antiochenum und Laodicenum). Beim sog. »Nestorianum«, dem angeblichen Glaubensbekenntnis der »Nestorianer«, handelt es sich um einen seinerzeit von J. M. Schönfelder aus einer Münchener liturgischen Handschrift herausgegebenen Text, welcher dann von Caspari in seinen Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel aufgenommen worden ist. Doch wird davon später in einem Beitrag des Rezensenten zum Oriens Christianus zu handeln sein. So viel kann schon vorweg gesagt werden: Ein fixes »Nestorianum« hat es bei den »Nestorianern« wohl ebenso wenig gegeben wie in der Reichskirche unter Nicaenum nie nur das Urnicaenum verstanden wurde. Die Untersuchung von S. Brock zur Christologie der ostsyrischen Synoden hat überdies gezeigt, daß das »Nestorianum« auch mit einer syrischen Variante von NC zu konkurrieren hatte. Singulär ist das von mir so bezeichnete Persicum, also jenes Symbol, welches die Väter 410 auf der Synode von Seleucia-Ktesiphon rezipiert haben. Ferner gilt es zu bedenken, daß der Text des Antiochenum wie auch des Laodicenum nicht vollständig gesichert ist, wie der Verf. zugeben muß (S. 123). Der These des Verf., wonach das Antiochenum mit Theodors Symbol nahe verwandt, aber kaum identisch ist, kann der Rezensent sich anschließen. Da Theodor Presbyter in Antiochien war, ist eine solche Beeinflussung durch ein örtliches Symbol höchst wahrscheinlich. Zu fragen wäre ferner, ob es überhaupt ein einheitliches Symbol in Antiochien gegeben hat. Angesichts der Schismen und der dogmatischen Grabenkämpfe zwischen den verschiedenen Gruppen in der Stadt am Orontes ist dies eher unwahrscheinlich. Die Arianer haben sicherlich ein anderes Glaubensbekenntnis benutzt, und ob Alt- und Neunizäner sich auf eine gemeinsame Formel einigen konnten, ist gleichfalls recht fraglich. Im Folgenden (S. 124-158) sucht der Verf. die Herkunft des Theodorschen Symbols näher zu beleuchten und kommt dabei zu dem Ergebnis, dieses mit dem verlorenen Tomus von Antiochien aus dem Jahre 379 zu identifizieren. Dies stellt gewiß einen reizvollen und durchaus diskutablen Versuch dar, der allerdings wegen der prekären Quellenlage über eine begründete Vermutung nicht hinauskommt. Von der Synode von 379 liegen nun einmal keine Akten vor, und auch das Antiochenum läßt sich allenfalls bruchstückhaft rekonstruieren, alles in allem eine Gleichung mit zu vielen Unbekannten, die sich nicht auflösen

läßt. In der Forschung sind auch die römischen Einflüsse auf die Symbola des Ostens (NC und das Symbol Theodors) häufig diskutiert worden. Die Ergebnisse versteht der Verf. geschickt zu bündeln (S. 154f.).

Der dritte Teil ist schließlich der Theologie Theodors anhand der Katechese gewidmet. Er fällt ein wenig hinter den Erwartungen des Lesers zurück. Doch will der Verf. auch keine erschöpfende Darstellung der Theologie Theodors bieten. Im Anschluß an Wickerts Studien zu Theodors Pauluskommentaren steht die Heilsgeschichte unter bewußter Vernachlässigung des ontologischen und metaphysischen Aspektes im Vordergrund. Unter Umkehrung der klassischen *loci* rückt der Verf. die Trinitätslehre und Christologie an den Schluß seiner Ausführungen (S. 159-262). Der Exkurs (S. 262-266) unternimmt den Versuch einer Datierung der Homilien. Aufgrund äußerer Gründe setzt der Verf. diese vor der *Disputatio cum Macedonianis* an und kommt auf die Zeit vor 392.

Der vierte Teil schließlich greift Fäden wieder auf und bietet einen Ausblick auf die Rezeption des Nicänums in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts, insbesondere im Nestorianischen Streit. Der Anhang enthält Korrekturen zu Minganas Ausgabe der Homilien in Umschrift. Diese waren der Forschung schon seit längerem bekannt und veranlaßten Devreesse, eine Faksimile-Ausgabe der Handschrift zu veranstalten. Ein umfangreiches Literaturverzeichnis (S. 297-311), das nichts zu wünschen übrig läßt, schließt diese fleißige und gelehrte Arbeit ab.

Zum Schluß sei zusammenfassend festgestellt, daß der Verf. die vorliegende Untersuchung zu den katechetischen Homilien des Theodor von Mopsuestia auf einer soliden Quellenbasis methodisch nachvollziehbar durchgeführt und dabei im dogmengeschichtlichen Bereich Ergebnisse erzielt hat, die auch für die gegenwärtigen Diskussion über die Rezeption des Nicänums von Relevanz sind. Es bleibt ferner anzumerken, daß trotz der gewaltigen Fülle von fremdsprachigen Zitaten relativ wenig sinnentstellende Druckfehler zu monieren sind. Der insgesamt positive Gesamteindruck der Arbeit wird freilich durch die vom Verf. nicht immer unterdrückte Neigung zu Polemik gegenüber den Fachkollegen getrübt. In heiklen Fragen klingt sein Urteil nicht selten schroff und apodiktisch (etwa auf S. 125), was man dem ungestümen Temperament eines noch jungen Promovenden zugute halten mag. Dem wissenschaftlichen Diskurs ist damit freilich wenig gedient; eine gewisse Ausgewogenheit im Urteil könnte sich da als hilfreicher erweisen. In seltsamem Kontrast zu diesen verbalen Auswüchsen stehen die erbaulichen Meditationen (S. 201, Anm. 325) aus dem Gesangbuch, welche in einer wissenschaftlichen Untersuchung etwas deplaziert wirken. Gleichwohl sei dieses Buch allen wärmstens empfohlen, die sich mit der Nachwirkung des nizänischen Glaubensbekenntnisses befassen.

Peter Bruns

Theresa Urbainczyk, Theodoret of Cyrrhus: The Bishop and the Holy Man. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2002. X, 174. ISBN 0-472-11266-X. $ 49.50

Der bereits in jungen Jahren zum Bischof des nordsyrischen Kyrrhos (Cyrus) bestellte Theodoret († um 466) zählt zu den fruchtbarsten Schriftstellern der griechischen Kirche. Unter seinen Schriften finden sich drei historische Werke, unter ihnen eine φιλόθεος ἱστορία überschriebene Sammlung von Biographien hervorragender syrischer Asketen (CPG 6221; lat. historia religiosa, häufig mit »Mönchsgeschichte« übersetzt). Mit dieser Schrift und dem Bild, das ihr Verfasser hier von sich zeichnet, beschäftigt sich die am University College in Dublin lehrende Althistorikerin Theresa Urbainczyk (U.).

Die Untersuchung gliedert sind in drei größere Teile (10-147); ihnen folgt eine umfangreiche Bibliographie (153-163), die zum Schaden der Übersichtlichkeit leider auf die Unterscheidung zwischen Quellen und Sekundärliteratur verzichtet, und zwei Indices (165-173). Einführung (3-9) und Zusammenfassung (148-152) umrahmen den ansprechend gestalteten Band, zu dessen ausgesprochenen Stärken eine übersichtliche und gedanklich stringente Gliederung zählt. In einem ersten Teil (10-64) gibt U. in vier Kapiteln Hintergrundinformationen zur historia und Theodoret. Die traditionell in 30 Kapitel unterteilte historia charakterisiert U. zu Recht als Streitschrift mit weitreichenden Zielsetzungen: »This is a serious political tract, which demonstrates Syria's importance in producing holy men, the church's importance in mediating with them, and Theodoret's unique position as a local bishop who has known some of these remarkable, holy, and miracle-working individuals all his life.« (33). Bei all dem folgt Theodoret dem zu seiner Zeit bereits durch eine Reihe von hagiographischen Schriften etablierten Schema christlicher Biographie.

Im zweiten Teil (67-112) stehen die von Theodoret porträtierten syrischen Asketen im Mittelpunkt. Sei es der ihnen zugeschriebene soziale Status, die von Theodoret aufmerksam vermerkte syrische Muttersprache der meisten Asketen, deren Interaktion mit der Umwelt oder schließlich die von ihnen vollbrachten Wunder, stets lassen sich interessante Rückschlüsse über die Aussageabsicht der historia gewinnen. So deutet U. etwa die von Theodoret hervorgehobene Bedeutung des Syrischen als Ausdruck der besonderen Nähe und Loyalität der Asketen dem Bischof gegenüber (72-79). Diese benötigt der in den christologischen Streitigkeiten des 5. Jahrhunderts massiv kritisierte Theodoret nicht zuletzt, um den Angriffen aus Alexandrien widerstehen zu können. Den Berichten über drei Asketinnen kommt in der historia – so zumindest U. – kein Quellenwert, sondern lediglich inklusiver Charakter zu (106-112).

Die Beziehungen zwischen den Asketen und der Kirche, konkret den Bischöfen, untersucht der dritte Teil (115-147). Die historia zeigt das Bemühen der kirchlichen Autoritäten, die Asketen an sich zu binden und falls möglich in die Hierarchie einzureihen. Inmitten dieser Gruppe stilisiert Theodoret seine Person mit zahlreichen Versatzstücken (Dämonenkämpfe etc.) des sogenannten heiligen Mannes (»Theodoret's life ... takes on a sanctified hue«: 142). Für den Bischof sind die syrischen Asketen der historia – nicht zuletzt mit Blick auf den Bischof von Alexandrien – »the footsoldiers who fight the bishops' battles.« (146f.). Gleiche Augenhöhe zwischen ägyptischem und syrischem Mönchtum ist demnach ein wichtiges Ziel der Schrift.

U. hat ein in vielerlei Hinsicht anregendes, sorgfältig redigiertes Buch geschrieben, das einen bislang vernachlässigten Aspekt der historia religiosa in den Mittelpunkt rückt. Auch wenn die eine oder andere These weiterer Diskussion bedarf (etwa Wiedereinsetzung des Theodoret 451 dank der Abfassung der historia, »perhaps«: 152), ist der stets gut lesbare und nicht ohne Humor geschriebene Band ein wichtiger Beitrag zum Verständnis Theodorets. Hervorzuheben ist die Fülle an verarbeiteter Literatur – Forschungsaufenthalte in München und New York hinterlassen deutliche Spuren –, die einen guten Einblick in die zeitgenössische angelsächsische Forschung bietet. Kritisch anzumerken ist lediglich der hohe Preis des Bandes.

Josef Rist

Michael Ghattas: Die Christologie Didymus' des Blinden von Alexandria in den Schriften von Tura. Zur Entwicklung der antiochenischen Theologie des 4. Jahrhunderts (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 7), Münster – Hamburg – London 2002, 371 S., ISBN 3-8258-3904-4

Didymus der Blinde (um 313-398) zählt zu den herausragenden Repräsentanten der auf Origenes fußenden Tradition alexandrinischer Theologie. Die im 6. Jh. erfolgte Verurteilung des von Athanasius zum Lehrer an der Katechetenschule bestellten Didymus führte dazu, daß sein Werk nur noch fragmentarisch erhalten ist. Einen beträchtlichen Zuwachs an Texten brachte der Fund von Tura im Jahre 1941. Im Vergleich zum Umfang der in der Folgezeit edierten Texte hält sich die Zahl wissenschaftlicher Monographien zu Didymus noch immer in überschaubaren Grenzen. Um so mehr ist das Erscheinen des hier anzuzeigenden Bandes zu begrüßen. Es handelt sich um die Marburger Doktorarbeit des koptisch-orthodoxen Theologen Michael Ghattas, die bei Wolfgang Bienert, einem ausgewiesenen Spezialisten der Didymus-Forschung (vgl. neben zahlreichen Aufsätzen die Monographie: »Allegoria« und »Anagoge« bei Didymos dem Blinden von Alexandria, PTS 13, Berlin 1972), angefertigt wurde. Als Dissertationsdruck schon 1996 veröffentlicht, konnte die Arbeit dank des verlegerischen Engagements von Martin Tamcke (Göttingen) jetzt auch als »richtiges« Buch erscheinen. Pfarrer Egbert Schlarb, in Marburg promovierter Neutestamentler, hat sich der Mühe unterzogen, die Druckvorlage zu erstellen. Der Verfasser arbeitet inzwischen in leitender Funktion am Patristischen Zentrum seiner Kirche in Kairo. Ein wenig bedauerlich ist es, daß in der Buchausgabe (wohl aus Versehen) die Seite mit den Widmungen (darunter auch das Andenken an Papst Kyrill VI.[1]) sowie das Vorwort mit den üblichen Dankesbezeigungen fehlen.

Nachdem der Verfasser im ersten Teil Leben und Werk des Didymus vorgestellt hat, nähert er sich seinem Thema mit einem präzisen Überblick über die Entwicklung der altkirchlichen Christologie bis zum Beginn der christologischen Auseinandersetzungen. Beide Abschnitte gewähren einen guten Einblick in den derzeitigen Forschungsstand (S. 24-73). Allerdings sind Zweifel angebracht, ob sich der Traktat De trinitate Didymus wirklich mit der von Ghattas behaupteten Sicherheit (S. 51) absprechen läßt. Sodann wird das dogmengeschichtliche Spannungsfeld ausgelotet, in dem sich Didymus zu bewegen hatte: zwischen Arius und den Neuarianern (Aëtius und Eunomius) auf der einen, Apollinaris von Laodicea auf der anderen Seite (S. 73-157). Dies geschieht in stetem Rückgriff auf Zitate aus den Tura-Texten, wobei sich die für die ganze weitere Arbeit typische Vorgehensweise des Verfassers zeigt: Die Texte werden jeweils zitiert und danach exegesiert. Obwohl dieses Verfahren ein wenig auf Kosten einer flüssigen Lektüre geht, entsteht für den Leser dadurch der Vorteil, sich ein eigenes Urteil bilden zu können. Das Herzstück der Arbeit bildet die nun folgende Zusammenstellung der in Frage kommenden Textpartien zur Struktur von Didymus' Christologie. Zunächst werden die Ausdrücke untersucht, mit denen die göttliche Natur des Sohnes, seine Gleichewigkeit mit dem Vater und seine göttlichen Attribute bezeichnet werden (S. 158-216). Sodann werden in analoger Weise diejenigen Stellen ausgewertet, in denen Didymus das reale Menschsein Christi beschreibt (S. 216-268). Danach wendet sich Ghattas schließlich der Frage zu, wie Didymus die Menschwerdung und die Personeinheit des Herrn terminologisch erfaßt hat (S. 268-341).

Die kontinuierlichen traditionsgeschichtlichen Rückblenden lassen nicht nur die Anknüpfungen an Origenes (etwa bei der Lehre von der Präexistenz der Seele und der doppelten Schöpfung), sondern auch die Korrekturen erkennbar werden, die Didymus – um Alois Grillmeier zu zitieren – »in glücklicher Inkonsequenz« (Jesus der Christus im Glauben der Kirche 1, ^{3}1990, S. 532) an

1 Corr. im Dissertationsdruck den Tippfehler »Kyrillos dem XI[!]«.

den Gedankengängen des großen Alexandriners anbringt. Gut herausgearbeitet wird auch, um nur einiges wenige aus der materialreichen Arbeit herauszugreifen, wie Didymus gegen Apollinaris die soteriologische Notwendigkeit einer menschlichen Vernunftseele in Christus begründet. Wenn das Opfer Christi ein wirkliches Sühnopfer gewesen sei, so setze das die Freiwilligkeit des Leidens und damit eine vernünftige, mit Willensfreiheit begabte Seele voraus (vgl. etwa S. 144ff.). Die ebenfalls von Apollinaris aufgeworfene Frage, wie Christus, wenn er denn ein reales menschliches Seelenleben gehabt haben soll, zugleich sündlos gedacht werden könne, beantwortet Didymus mit dem Konzept der προπάθεια: Christi Seele sei zwar wie alle anderen Menschen auch von den bösen Leidenschaften affiziert worden, habe ihnen aber niemals nachgegeben (S. 250ff.). Bei der Schilderung der Menschwerdung und der Personeinheit Christi vertritt Didymus, wie in der Forschung schon oft beobachtet wurde, gelegentlich Vorstellungen, die (zumindest im Kontext der christologischen Auseinandersetzungen des 5. Jh.s) als typisch antiochenisch anzusprechen sind. Ghattas ist sicher Recht zu geben, wenn er fordert, solche Passagen nicht anachronistisch vom nestorianischen Streit her zu lesen, sondern sie vielmehr auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit Apollinaris zu verstehen (vgl. etwa S. 13 u. ö.). Immerhin sieht sich der Verfasser bei der Formel οὐχ εἷς ἐστιν zu der Feststellung veranlaßt, diese sei »zur Beschreibung der Personeinheit Christi nicht präzise« (S. 312). – In vielfacher Hinsicht bestätigen Ghattas' Analysen die Ergebnisse der bisherigen Forschung (hier sind immer noch die Arbeiten von A. Gesché maßgebend, besonders: La christologie du »Commentaire sur les Psaumes« découvert à Toura, Gembloux 1962), stellen diese jedoch dank der fortgeschrittenen Editionslage auf eine breitere Textbasis.

Über den bisherigen Stand der Forschung hinaus gehen vor allem die Ergebnisse des letzten Abschnittes, der sich mit der Personeinheit Christi, genauer: mit der Weise der Vereinigung der Naturen in Christus beschäftigt. Schon die Tatsache, daß Ghattas dazu nur zwei Stellen aus den Tura-Texten präsentieren kann, läßt es fraglich erscheinen, ob hier vom »eigentlichen Kern der Christologie des Didymus« gesprochen werden sollte (S. 323). Im Psalmenkommentar 109,16-19 differenziert Didymus zwischen der einen οὐσία und den vielen ἐπίνοιαι in Christus; im Genesiskommentar 221,12-18 wiederum zwischen der einen οὐσία – hier begründet durch das eine ὑποκείμενον des Sohnes Gottes – und einer Vielfalt κατ' ἐνεργείας. Ghattas möchte aus diesen Stellen folgern, daß Didymus die Christologie Kyrills in der Sache bereits vorweggenommen habe. Der Terminus ὑποκείμενον werde im Sinne von ὑπόστασις gebraucht, folglich seien die beiden Passagen im Sinne des kyrillischen καθ' ὑπόστασιν zu verstehen (S. 340). So reizvoll es erscheinen mag, Kyrill auf diesem Wege noch glatter als bisher in die Entwicklung der alexandrinischen Theologie des 4. Jh.s einzeichnen zu können[2] –, so dürfte an der vorgelegten Interpretation dennoch ein Fragezeichen anzubringen sein. In eine ausführlichere Diskussion kann in diesem Rahmen nicht eingegangen werden. Es soll nur zu bedenken gegeben werden, ob Didymus an den genannten Stellen wirklich das Problem der Personeinheit Christi im Sinne der späteren Auseinandersetzungen im Auge hat. Es geht ihm um die Einheit Christi angesichts der verschiedenen Eigenschaften bzw. »Namen«, die Christus zugeschrieben werden. Man kann diese »Namen« durchaus göttlicher und menschlicher Natur des Erlösers zuordnen. Doch daß Didymus an diesen Stellen überhaupt die Frage verhandeln will, wie sich Göttliches und Menschliches (von »Naturen« ist ohnehin nicht die Rede) in Christus zueinander verhalten, scheint doch eher zwei-

2 Im Schlußwort der Arbeit meint Ghattas zwar, es habe sich die Idee von der hypostatischen Union bei Didymus »nachweisen« lassen, ja Didymus' Lehre sei als »das Fundament« für Kyrills Christologie anzusprechen, doch werden zugleich zwei Einschränkungen vorgenommen: Die Dokumente böten nicht genug Material, um »weitere Schlüsse zu ziehen«; direkte Beziehungen zwischen Didymus und Kyrill seien nicht nachweisbar (S. 346).

felhaft zu sein. Weicht Ghattas hier nicht von seiner eigenen hermeneutischen Vorgabe ab und liest Didymus nun doch »anachronistisch« durch die Brille des nestorianischen Streites? Jedenfalls laden die von Ghattas getroffenen Aussagen zur weiteren Diskussion ein. Aber nicht nur für eine solche Diskussion, sondern für die Didymus-Forschung insgesamt hat Ghattas auf alle Fälle eine beachtenswerte und solide Studie vorgelegt.

Die »Benutzbarkeit« des Buches wäre durch ein Stellenregister erheblich vereinfacht worden. Der systematisierende Zugriff auf das behandelte Textcorpus bringt es mit sich, daß manche Texte unter verschiedenen Fragestellungen mehrfach behandelt werden.

Auf folgende Kleinigkeiten sei hingewiesen: Die Gotteslehre des Noët von Smyrna und des Sabellius als »pantheistisch« zu bezeichnen, ist irreführend (S. 159); lies Lukian statt »Lukius« von Alexandrien (S. 319). Bei der Buchformatierung wurden ferner die Jahreszahl zum V. ökumenischen Konzil von 553 in »533« sowie die Bezeichnung der von Kaiser Valens begünstigten Partei von homöisch in »homöusianisch« verschlimmbessert (S. 73 und 75).

Karl Pinggéra

Mathunny John Panicker, The Person of Jesus Christ in the Writings of Juhanon Gregorius Abu'l Faraj Commonly Called Bar Ebraya (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 4), Münster-Hamburg-London 2002, 239 S., ISBN 3-8258-3390-9

Bekanntlich ging die christologische Konsenserklärung der östlich-orthodoxen und der orientalisch-orthodoxen Kirchen von 1990 einher mit der Verurteilung der »nestorianischen Irrlehre« (so das Second Agreed Statement von Chambésy). Daß die Apostolische Kirche des Ostens infolgedessen nicht in die offiziellen ökumenischen Dialoge der Ostkirchen einbezogen, ja bisweilen noch immer als häretisch gebrandmarkt wird, hat verschiedentlich die Kritik westlicher Theologen herausgefordert (so etwa D. Wendebourg, Chalcedon in der ökumenischen Diskussion, Zeitschrift für Theologie und Kirche 92 [1995] 210, oder W. Schwaigert in: R. Thöle [Hrsg.], Zugänge zur Orthodoxie, Göttingen ^{3}1998, 315). Mit einer Studie zu Gregor Bar Hebraeus († 1286) ermutigte Wolfgang Hage die miaphysitischen Kirchen bereits 1991 dazu, die erreichten ökumenischen Fortschritte nun auch auf die zu Unrecht »nestorianisch« genannte Kirche des Ostens auszudehnen (Ecumenical Aspects of Barhebraeus' Christology, The Harp 4 [1991] 103–109). Denn dieser in der syrisch-orthodoxen Kirche hoch verehrte Kirchenvater habe die »Nestorianer« ebensowenig wie die Chalcedonenser als Häretiker verurteilt.

Mit dem hier vorzustellenden Buch, einer am Pontificio Istituto Orientale (Rom) angefertigten Dissertation, hat jetzt ein Theologe, der selbst zu einer orientalisch-orthodoxen Kirche gehört, eine Darstellung der Christologie des Bar Hebraeus vorgelegt. Mathunny John Panicker ist Geistlicher der Malankara Orthodox-Syrischen Kirche. Die Ergebnisse seiner theologiegeschichtlichen Studie will er bewußt in die gegenwärtige Problemlage einbringen. Schade, daß Vf. offensichtlich nicht mehr dazu gekommen ist, eine Reihe von Flüchtigkeitsfehlern, die hier nicht im einzelnen aufgezählt werden sollen, vor der Drucklegung zu korrigieren (nur drei Beispiele: S. 125 Anm. 430 steht in einem freien Zitat aus V. C. Samuel, The Council of Chalcedon Re-examined, Madras 1977, 221 »word« statt »world«, was sich sinnentstellend auswirkt; der Brief des Philoxenus S. 129 richtet sich an die Mönche von Senun, nicht »to the monks of Shemeon«; im Zitat S. 133 aus dem »Leuchter des Heiligtums«, PO 31, 174, wird der Satzteil in Zeile 8 nicht übersetzt).

Nach einem einleitenden Kapitel zu Leben und Werk des syrisch-orthodoxen Maphrians wird

der Argumentationsgang nachgezeichnet, den Bar Hebraeus in seinem christologischen Hauptwerk, dem vierten Buch des »Leuchters des Heiligtums«, entfaltet hat. Nach den Einwänden von philosophischer, jüdischer und muslimischer Seite wird dort vorgeführt, daß die Lehre der eigenen Konfession den Auffassungen von Chalcedonensern und »Nestorianern« überlegen sei. Die Schlußbemerkung der Häretikerliste zeigt jedoch, daß die beiden Konfessionen deswegen noch nicht als Häresien zu verurteilen seien. Als Negativfolie dient die gemeinsame Abgrenzung gegen Eutyches und die Julianisten. Auf weiten Strecken geht Panicker dem Text dieses Traktates paraphrasierend entlang (S. 65–170). Entscheidende Stellen werden als Zitat geboten. Fortlaufend wird die Verwurzelung des Bar Hebraeus in der patristischen Überlieferung aufgewiesen, wobei Philoxenus und Severus von Antiochien natürlich eine herausgehobene Rolle spielen. Danach bündelt Panicker seine Beobachtungen in einer systematisierenden Gesamtdarstellung, wobei auch christologische Passagen aus Bar Hebraeus' Bibelkommentaren zusammenstellt werden (S. 171–203). Zu Recht hält Panicker den Terminus »Diplophysitismus« für geeignet, die Position des Bar Hebraeus zu charakterisieren (S. 203). Im Gegensatz zu Severus spricht Bar Hebraeus nämlich von der »Doppelnatur« Christi, womit die differenzierte Einheit von Göttlichem und Menschlichem zum Ausdruck gebracht werden soll.

Im Schlußkapitel fragt Panicker nach den »Ecumenical Aspects« dieses christologischen Entwurfs (S. 205–212). Er zitiert dabei das berühmte Selbstzeugnis des Bar Hebraeus im vierten Memrā des »Buches der Taube«. In diesem Text bekennt der Maphrian (zumindest stilisiert er es so), daß er im Laufe seines Lebens von den christologischen Streitereien Abstand genommen habe. Die Konfessionen würden mit unterschiedlichen Ausdrücken letztlich denselben Glauben an Christus bekennen. Im Unterschied zum »Leuchter des Heiligtums« ist hier nichts mehr von einer Überlegenheit der eigenen christologischen Tradition spürbar. Dieser wichtige Aspekt bleibt in der Kommentierung Panickers völlig unberücksichtigt. Unmittelbar nach dem Zitat aus dem »Buch der Taube« wird festgestellt: Bar Hebraeus befinde sich in voller Übereinstimmung mit seinen rechtgläubigen nonchalcedonensischen Vorläufern, namentlich mit Severus. Die nonchalcedonensische Christologie sei »based on the faith of the early undivided Church« (S. 210). Die Formeln des Chalcedonense und des »Nestorianismus« hätten für Bar Hebraeus unakzeptable Irrtümer dargestellt. Er habe jedoch erkannt, daß hinter diesen Formeln eine rechtgläubige Intention stecke (und so sieht es allem Anschein nach auch sein moderner Interpret). Das trifft zwar gut die Position im »Leuchter des Heiligtums«, dürfte der Aussage im »Buch der Taube« allerdings kaum gerecht werden. Die christologische Konsenserklärung mit den östlich-orthodoxen Kirchen, auf die Panicker im Folgenden zu sprechen kommt, geht jedenfalls von einer Gleichberechtigung der unterschiedlichen Formulierungen aus. Es wird deshalb nicht recht ersichtlich, wie der von Panicker gezeichnete Bar Hebraeus als Ahnherr dieses Konsenses in Anspruch genommen werden kann (so aber S. 210). Schließlich kommt die aktuelle Situation in den Blick: »Bar Ebraya's role in the ecumenical field is not yet fulfilled« (ebenda). Denn Bar Hebraeus ermutige dazu, auch die Apostolische Kirche des Ostens an dem Dialoggeschehen zu beteiligen. Doch auch hier gilt: Bar Hebraeus rege zu diesem Dialog an, »even though he rejects the formulas of the other two confessions« (S. 212).[1]

Daß Panicker die von ihm besprochenen Texte sämtlich in der Perspektive des »Leuchters« liest, liegt nicht zuletzt daran, daß er nicht auf alle Aussagen des Bar Hebraeus zur Christologie eingegangen ist (was der Buchtitel – »the writings« – nahelegen könnte). Ohne Anspruch auf Vollständigkeit seien einige weitere Texte genannt: Bar Hebraeus' Replik auf den Ostsyrer Khamīs

1 Dem Ergebnis eines solchen Dialoges mit der Kirche des Ostens greift Panicker ausdrücklich nicht vor: »... still the christological problem is remained between Non-chalcedonians and the other group (Church of the East)« (S. 208 Anm. 740; ähnlich S. 169).

Bar Qardāḥē (in den Mušḥāṯā) und der Brief an den Katholikos Denḥā, die von Panicker zwar erwähnt, aber nicht ausgewertet werden (S. 45 und 206). Ethikon 3,2,8 (ed. Bedjan, Paris-Leipzig 1898, 230,17–19) böte mit der Aufforderung, zukünftig Diskussionen über »Naturen« und »Personen« *(kyānē wa-qnōmē)* zu unterlassen, eine interessante Parallelstelle zum oben erwähnten Text aus dem »Buch der Taube«. In dem Gedicht Mušḥāṯā 11,1 wird die Liebe zu Christus gelobt, während von der »Liebe zu Nestorius und Cyrill« gesagt wird, sie trenne bis heute »die Schar der unermüdlichen Toren vom Herrn« (ed. Dolabani, Jerusalem 1929, repr. Glane/Losser 1983, S. 157).

Eine zusammenhängende Untersuchung aller christologischen Aussagen des Bar Hebraeus steht also noch aus. Daß sie Panicker im Rahmen seiner Doktorarbeit nicht in Angriff genommen hat, wird man ihm nicht zum Vorwurf machen wollen. Mit seiner detaillierten Beschreibung der Christologie des »Leuchters« hat er jedenfalls eine wertvolle Ausgangsbasis für die weitere Forschung geschaffen.

Karl Pinggéra

Geoffrey Khan: The Neo-Aramaic Dialect of Qaraqosh. (Studies in Semitic Languages and Linguistics, Volume XXXVI) Leiden, Boston, Köln: Brill 2002. 750, XXIV S. ISBN 90 04 12863 8.

Die aramäischen Dialekte der Christen im Nordirak sind bis heute nicht ausreichend erforscht. Der bisher unbeschriebene Dialekt der östlich von Mossul gelegenen Kleinstadt Qaraqosh (aramäisch *Baġdedə*) gehört nach der Veröffentlichung von KHANs umfangreichen Werk nun zu den am besten bekannten aramäischen Dialekten des Nordirak. Beschreibungen anderer Dialekte der Region Mossul durch Schüler GEOFFREY KHANs sind angekündigt, so eine Beschreibung des Dialekts von Alqosh durch ELEANOR COGHILL und von Tel Kepe durch KRISTINE MOLE. Andere Dialekte in der Nachbarschaft von Qaraqosh, wie z. B. der Dialekt von Barṭəlla (Baṛəṭle) sind dagegen bisher kaum bekannt.[1]

Durch die Tätigkeit syrisch-katholischer Missionare ab der Mitte des 18. Jahrhunderts gehört die Mehrzahl der Bewohner von Qaraqosh heute zur syrisch-katholischen Kirche, während die syrisch-orthodoxen Christen in Qaraqosh die Minderheit bilden. Schriftliche Quellen in syrischer Schrift wie in Alqosh oder bei den Nestorianern kennt der Dialekt von Qaraqosh nicht. Dagegen soll es einige volkstümliche Texte in arabischer Schrift geben.

Wegen der außerordentlich schwierigen Lage im Nordirak war es in den vergangenen Jahren nicht möglich, linguistische Feldforschung im Irak durchzuführen. KHANs Daten und Texte stammen daher von drei Informanten aus Qaraqosh, die nach dem Golf-Krieg in London Zuflucht gefunden haben. Ein weiterer Informant KHANs lebt heute als Priester in Rom. Ein Theaterstück, Gedichte, Sprichwörter und Passagen aus den Evangelien wurden von KHANs Informanten in Qaraqosh aufgenommen. Neben den Texten enthält das Buch eine Beschreibung der Phonologie, der Morphologie, der Syntax sowie ein Glossar.

Wie in den Nachbardialekten von Alqosh und Baṛəṭle sind auch in Qaraqosh die Interdentale erhalten, während in den anderen Dialekten des Nordirak verschiedene Lautentwicklungen belegt sind. Bei den Christen in Zakho sind die Interdentale zu den entsprechenden Verschlußlauten verschoben, während bei den bei Juden in Arbil *ṯ* und *ḏ* zu *l* zusammengefallen sind. Die Schärfung

1 Siehe jedoch meinen Artikel *Velarisiertes ṛ und retroflexes ṭ im neuostaramäischen Dialekt von Baṛəṭle.* In: Mediterranean Language Review 14 (2002).

von *ḥ* zu *ḥ* in der 3 sg der Pronominalsuffixe findet sich auch im Dialekt von Alqosh, während beim Demonstrativpronomen der Dialekt von Baṭəṭle übereinstimmt:

Qaraqosh	Alqosh	Baṭəṭle	
-əḥ	*-əḥ*	*-eh*	Suff. 3 sg m
'aḏa	*'aṯ*	*'aḏa*	dieser

Besonders auffällig ist, daß in KHANS Darstellung in Qaraqosh das für Alqosh und Baṭəṭle belegte retroflexe *ṭ* fehlt und emphatisches *ṛ* keinen Phonemstatus besitzt sondern nur als Allophon zu *r* beschrieben wird. Dadurch ergeben sich für zahlreiche Minimalpaare in Baṭəṭle Homonyme im Dialekt von Qaraqosh:

Qaraqosh	Baṭəṭle	
para	*paṛa*	Lamm
para	*para*	Para (Münze)
mara	*maṛa*	Spaten
mara	*maṭa*	Herr
gora	*goṛa*	Mann
gora	*goṭa*	sie heiratet

Zu den Besonderheiten des Dialekts von Qaraqosh gehören noch folgende Erscheinungen:

1) Nach ursprünglichen Diphthongen steht die Spirans (*bēṯa* Haus).

2) Die emphatischen Konsonanten und *q* bewirken den Erhalt von *ḥ* und ʿ (*rəḥqa* Entfernung, *ʿaqubra* Maus).

3) Die alten Geminaten sind nach ursprünglichem betontem *é* erhalten (*lɔ́bba* Herz)[2]

4) Die selbständigen Personalpronomen lauten alle mit *'a* an (z.B. *'ahu* »er«). Dies erklärt KHAN mit Angleichung an die 1. Person oder Übertragung vom Demonstrativpronomen, wofür besonders die 3 pl *'ánhən* spricht (vgl. Demonstrativpronomen pl *'ánə*)

5) Die alten Imperative des 2. und 3. Verbalstammes sind im Gegensatz zum Dialekt von Alqosh und anderen neuostaramäischen Dialekten in Qaraqosh erhalten: *qaṭəl, 'aqṭəl* (Alqosh: *mqaṭil, maqṭil*).

6) Die Objektssuffixe werden im Präsens an die Verbformen mit *-l-* angeschlossen, in der 1 sg und pl jedoch mit *-y-* (*k-naqɔ́šlə* »er schlägt ihn«, aber *k-naqɔ́šnayə* »ich (m) schlage ihn«.

7) An die ergativ gebildeten Verbformen der Vergangenheit können keine Objektssuffixe antreten. Dafür tritt die Präsensform mit dem Verbmodifikator *kəm-* auf (*nqɔ́šlə* »er schlug«, aber *kəm-naqɔ́šlə* »er schlug ihn«)

Die Darstellung KHANS zeigt wieder einmal, daß es sich lohnt, jeden einzelnen aramäischen Dialekt zu untersuchen, da jeder Dialekt Besonderheiten aufweist, die sich in keinem anderen Ort finden. Erst wenn wir eine detaillierte Beschreibung aller noch existierenden Dialekte zur

2 Die Vokale werden in offener Silbe gewöhnlich lang, in geschlossener Silbe kurz realisiert, wobei *e* und *i* nur in offener Silbe vorkommen, weil für diese beiden Vokale in geschlossener Silbe *ə* eintritt. Wo *e* in geschlossener Silbe auftritt, handelt es sich bestimmt um Druckfehler wie S. 98, Z. 21 *b-gáreš* statt *b-gárəš* , S. 116, Z. 20 *g-móqeḏ* statt *g-móqəḏ*, S. 741 Z. 22a *qaretta* statt *qarətta*. Die Vokale *e* und *o* sind meist, jedoch nicht ausschließlich (!) aus den alten Diphthongen entstanden, wie die Beispiele *g-bé'e* »sie wollen« und *smoqa* »rot« zeigen.

Verfügung haben, können wir ein Gesamtbild des Aramäischen und seiner Geschichte des letzten tausend Jahre zeichnen. Dazu hat GEOFFREY KHAN mit seiner Beschreibung des Dialekts von Qaraqosh einen bedeutenden Beitrag geleistet.

Werner Arnold

Das Neue Testament in syrischer Überlieferung. II. Die Paulinischen Briefe. Teil 3: 1./2. Thessalonicherbrief, 1./2. Timotheusbrief, Titusbrief, Philemonbrief und Hebräerbrief. Herausgegeben und untersucht von Barbara Aland und Andreas Juckel, Berlin u. a. (Walter de Gruyter) 2002 (= Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung, Band 32), 551 Seiten, ISBN 3-11-017387-5

Vor fast 450 Jahren, nämlich 1555, ließ Johann Albrecht Widmanstetter in Wien mit Hilfe des westsyrischen Priesters Moses aus Mardin das erste syrische Neue Testament drucken. Dieser berühmten Edition folgten zahlreiche weitere Ausgaben des Peschitta-Textes, die etwa im Literaturverzeichnis in Eberhard Nestles Syrischer Grammatik (2. Auflage 1888, S. 17, 20-27) und im Catalogue of Syriac Printed Books in the British Museum von Cyril Moss (1962, Sp. 110-196) zusammengestellt sind. Hinzu kommen die Drucke der weiteren syrischen NT-Übersetzungen, nämlich der Vetus Syra, der Philoxeniana (507/8 A. D.) und der 616 A. D. entstandenen und möglichst eng an den griechischen Text angeglichenen Harklensis (vgl. Nestle S. 28 bzw. Moss aaO). Wissenschaftliche Ausgaben lagen bisher nur für die Vetus Syra (Burkitt, Smith Lewis), den Evangelientext der Peschitta (Pusey und Gwilliam[1]) sowie die Kleinen Katholischen Briefe und die Apokalypse nach der Philoxeniana (Gwynn) vor. Vernachlässigt war bis jetzt die Harklensis, obwohl ihr wegen der großen Nähe zum griechischen Bibeltext besondere Bedeutung zukommt.

Seit einigen Jahrzehnten widmet sich das Institut für Neutestamentliche Textforschung in Münster auch intensiv dem Neuen Testament in syrischer Überlieferung. Die Ergebnisse seiner Arbeit wurden bisher in vier den Briefen gewidmeten Bänden veröffentlicht, deren erster 1986 erschien. Zunächst war nur eine Edition der Harklensis beabsichtigt. Dabei wurde neben den wenigen bekannten Handschriften auch die nicht geringe Nebenüberlieferung in Form von Zitaten in der syrischen Literatur berücksichtigt. Da letztere nicht immer eindeutig einer der syrischen Bibelversionen zuzuordnen waren, nahmen die Bearbeiter zum Vergleich noch den Text der Peschitta (anhand ausgewählter Handschriften) hinzu. So erscheinen in den Bänden jeweils in einer eigenen Zeile zunächst die Peschitta, dann die Harklensis nach den erhaltenen Handschriften und darunter die Zitate aus der syrischen Literatur.

Der erste Band umfaßt »I. Die Großen Katholischen Briefe« (1986), d. h. Jak., 1. Petr. und 1. Joh., die drei folgenden Bände »II. Die Paulinischen Briefe«, und zwar Teil 1: Römer- und 1. Korintherbrief (1991), Teil 2: 2. Korintherbrief, Galaterbrief, Epheserbrief, Philipperbrief und Kolosserbrief (1995) und Teil 3 die oben im Titel des anzuzeigenden Bandes genannten Briefe, mit denen das Corpus Paulinum nun geschlossen vorliegt.

Am Rande erwähnt sei, daß der Harklensis-Text der Evangelien, den George Kiraz in seine vierbändige »Comparative Edition of the Syriac Gospels Aligning the Sinaiticus, Curetonianus, Peshîṭtâ & Ḥarklean Versions« (Leiden 1996) aufgenommen hat, von dem Mitverfasser des hier anzuzeigenden Buches Andreas Juckel erstellt wurde, allerdings nur aufgrund einer der Hand-

1 Vgl. dazu Roderick Grierson, 'Without Note or Comment': Britisch Library Or. 11360 and the Text of the Peshitta New Testament, in: OrChr 82 (1998) 88-98.

schriften. Juckel hat in Band I (S. XXXI-LXXXII) ferner eine sehr lesenswerte »Introduction to the Ḥarklean Text« beigegeben.[2]

In allen Bänden des »Neuen Testaments in syrischer Überlieferung« ist die Anordnung des Materials gleich. Doch hat sich im Laufe der Zeit die Zahl der Textzeugen vermehrt. Zunächst standen nur drei Handschriften des laufenden Textes zur Verfügung: Oxford New College 333, British Library Add. 14,474 (nur Katholische Briefe) und Cambridge, University Library Add. 1700. Bei den Paulinen kamen die Handschrift Jerusalem Markuskloster 37 sowie drei Lektionare und weitere Textzeugen der Nebenüberlieferung hinzu.

Da nicht nur bei der Harklensis, sondern auch bei der Peschitta-Zeile der vollständige Text geboten, wird, liegt für beide eine kritische Ausgabe vor, die sich bei der Peschitta immerhin auf zwölf Handschriften stützt. Die Ausgabe führt somit nicht nur für den Text der Harklensis weiter. Die Zitate der syrischen Kirchenväter und der Übersetzungsliteratur aus dem Griechischen, die in jeweils eigenen Zeilen und in chronologischer Reihenfolge untereinander angeordnet sind, ermöglichen nicht zuletzt Einblicke in die allmähliche Entwicklung des syrischen Bibeltextes. Die Präsentation aller dieser Zeugen ist sehr übersichtlich. Die Abfolge der syrischen Wörter oder Passagen orientiert sich am griechischen Urtext der Briefe, der allerdings nicht zitiert wird. Übereinstimmungen mit der in der obersten Zeile angegebenen Peschitta sind durch Unterführungszeichen (") , Auslassungen durch x gekennzeichnet, so daß die in syrischer Schrift angegebenen textlichen Abweichungen sofort ins Auge fallen. Passagen, die in einem Zitat fehlen, werden durch Auslassungsstriche (---) ausgefüllt. Die Literaturangaben für die Zitate aus der sonstigen Literatur sind am rechten Rand abgekürzt mit Seite und Zeile genau vermerkt. Hinzukommen drei textkritische Apparate: Der »Variantenapparat« (Varianten der Peschitta- und Harklensishandschriften einschließlich bloßer orthographischer Abweichungen und Varianten der Harklensisausgabe von White aus dem Jahre 1803), der »Überschußapparat« mit Hinweis auf gleichlautende Varianten, die im Falle von ohnehin schon vielfach zitierten Stellen zur Platzersparnis nicht in den syrischen »Zitierblock« mit aufgenommen sind, ferner der »Paraphrasenapparat« mit Angabe bloßer Paraphrasen, die sich nicht in das gebotene System einfügen lassen. Die Anordnung der syrischen Textzeugen ist sehr gut durchdacht und ermöglicht eine problemlose Übersicht über die Textüberlieferung.

Im Anschluß an die Edition des fortlaufenden Textes werden u. a. die Belege aus der syrischen Massora (vgl. Baumstark, Geschichte S. 259f.) geboten sowie eine Rückübersetzung des Harklensistextes ins Griechische. Die notwendigen Indizes und Verzeichnisse fehlen nicht.

Von besonderem Wert sind auch die allen Bänden beigegebenen ausführlichen Einleitungen, die gleichzeitig den bei der weiteren Arbeit gewachsenen Erkenntnisstand dokumentieren. Sie geben nicht nur Aufschluß über die Anlage der Edition sowie die Auswahl der Zitate und beschreiben die benutzten Handschriften (in den späteren Bänden jeweils kurz wiederholt und – soweit erforderlich – ergänzt), sondern behandeln darüber hinaus allgemeine mit der Harklensis und Peschitta zusammenhängende Fragen. Folgende Abschnitte seien besonders erwähnt:

Band I, S. 41-90: Die griechische Vorlage der Harklensis und ihre Stellung in der griechischen Gesamtüberlieferung der Katholischen Briefe. Ein Specimen zur neutestamentlichen Stemmatik.

Band I, S. 94-110: Der ursprüngliche Text der Peschitta und die herangezogenen Handschriften.

Band I, S. 111-127: Der kritische Apparat der Harklensis.

Band I, S. 128-136: Der Textcharakter der Philoxeniana.

Band II/1, S. 22-46; Band II/2 S. 20-47; Band II/3 S. 30-58: Die Harklensis und ihre Überlieferung.

Band II/1, S. 47-59; Band II/2 S. 8-19; Band II/3 S. 9-29: Die Peschitta und ihre frühe Überlieferung.

2 Vgl. auch seinen Aufsatz »Die Bedeutung des Ms. Vat. syr. 268 für die Evangelienüberlieferung der Harklensis, in: OrChr 83 (1999) 22-45.

Band II/1, S. 60-76: Die Zitate aus der syrischen Literatur.

Die teilweise komplizierten Ergebnisse der eingehenden Untersuchungen können hier nicht referiert werden. Behandelt werden etwa das Variantenspektrum bei den Peschitta-Handschriften und ihr Verhältnis zu den griechischen Textzeugen, die Textgeschichte der Peschitta und deren Angleichung an den griechischen Text, das Verhältnis der Peschitta zur Vetus Syra, die Varianten der Harklensis-Handschriften und die griechischen Vorlagen der Harklensis, ihre Randlesarten und kritischen Zeichen im Text, die Subcriptio zu den Paulusbriefen.

Die Bände sind von beiden Verfassern gemeinsam geschrieben, wobei Andreas Juckel zunächst insbesondere für die Handschriftenbeschreibungen und die nicht einfache Erstellung der syrischen Typoskripte zuständig war. Im Vorwort des letzten Bandes heißt es: »Andreas Juckel hat den Hauptteil der Arbeit an diesem Band getragen. Die Zusammenfügung des umfangreichen Textmaterials bis hin zur Herstellung der reproduzierfähigen Druckvorlagen sowie die Abfassung der Einführung gehen auf ihn zurück. Das schlägt sich in der veränderten Namenfolge der Herausgeber auf dem Titelblatt nieder.« Daß das Titelblatt gleichwohl Barbara Aland wie bei den voraufgehenden Bänden an erster Stelle nennt, muß demnach auf einem Versehen beruhen.

Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß die Verfasser mit den bisher erschienenen Bänden einen bedeutenden Beitrag zur Syrologie und zur Geschichte des syrischen Bibeltextes geleistet haben. Ihre sehr sorgfältige Ausgabe der neutestamentlichen Briefe nebst den beigegebenen grundlegenden Untersuchungen läßt nichts zu wünschen übrig, höchstens, daß bald weitere Teile des Neuen Testaments in der gleichen Form zugänglich gemacht werden.

Hubert Kaufhold

Bernd Witte, Die Sünden der Priester und Mönche. Koptische Eschatologie des 8. Jahrhunderts nach Kodex M 602 pp. 104-154 (ps. Athanasius) der Pierpont Morgan Library. Teil 1: Textausgabe, Altenberge (Oros Verlag) 2002 (= Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten; 12), 302 Seiten, ISBN 3-89375-208-0, 50,00 Euro

Die große Autorität des alexandrinischen Kirchenvaters Athanasios des Großen brachte es bekanntlich mit sich, daß ihm viel Unechtes unterschoben wurde. Das gilt auch für die Schrift, welcher der Herausgeber Witte den Titel »Die Sünden der Priester und Mönche« zugelegt hat. In der Clavis Patrum Graecorum (2195) erscheint sie als »In Leuiticum 21,9 et 19,22 et in Michaelem archangelum«. Letzteres ist eine Inhaltsangabe, ersteres das Zitat einer im Text mehrfach wiederholten Passage. Der Text selbst trägt weder in der koptischen noch in der arabischen Fassung eine eigentliche Überschrift, sondern beginnt: »Eine Rede ... (des heiligen) Apa Athanasios, Erzbischof von Alexandrien. Er redete über das Wort, das geschrieben steht im Gesetz des Moses: ›Wenn die Tochter des Priesters Unzucht treibt, soll man sie lebendig verbrennen ...‹ [Lev. 21,9] und auch über das Wort, das geschrieben steht: ›Die Priester, die Gott nahe sind, mögen sich reinigen, damit der Herr nicht einige von ihnen zugrunde richte‹ [Ex. 19,22]. Er sprach aber auch über die großen Leiden, welche die Welt treffen werden in jenen Zeiten wegen der Sünden der Priester und Mönche ...«.

Im letzten Satz klingt an, daß das Werk auch eschatologischen Inhalts ist. Darüber hinaus befaßt es sich – wie die Clavis zu Recht angibt – noch mit dem Erzengel Michael. Dieser unterschiedliche Inhalt deutet darauf hin, daß es nicht aus einem Guß ist. Mit den Fragen nach Zeit und Ort der Abfassung, dem Autor, den Adressaten und der historischen Gattung befaßt Witte

sich am Anfang seiner Einleitung und vor allem in deren Abschnitt »Literaturkritik« (S. 72-99). Er weist zu Recht darauf hin, daß es sich um ein bedeutendes literarisches Zeugnis für die Reaktion der Kopten auf die islamische Eroberung handelt, und zwar in der Form, daß der Autor des Werkes die Bedrückung durch die Araber »als gerechte Strafe für vorausgegangene eigene Verfehlungen« deutete und daraus radikale Forderungen für die Lebensführung der koptischen Kirche herleitete, insbesondere für diejenige von Klerus und Mönchen.

Daß es sich nicht um eine Rede des Athanasios handeln kann, ergibt sich vor allem aus der Erwähnung der »Könige Persiens«, denen Gott »die Herrschaft ... eine kurze Zeit (lang) geben« werde (S. 178/9) – eine Anspielung auf die Besetzung Ägyptens durch die Sassaniden von 619 bis 628/9 – und des »Volkes der Sarazenen ..., welche die ganze Erde in Erschütterung richten und sie wüst machen werden ... Ihr Oberster wird in der Stadt wohnen, welche Damaskus genannt wird« (S. 182/5), womit natürlich die Ausbreitung des Islams und die Herrschaft der Umaiyaden gemeint ist. Wie die Zitate zeigen, handelt es sich um Prophezeiungen, die Athanasios in den Mund gelegt werden. Witte spricht sich mit guten Gründen für die Jahre zwischen 715 und 744 als Entstehungszeit aus. Entstanden sein könnte die Schrift im Kloster Samuels von Qalamūn im Faiyūm. Über den Verfasser läßt sich kaum mehr sagen, als daß er Mönch und wahrscheinlich Kleriker war. Nach dem Inhalt dürfte er sein Werk in erster Linie für Mönche und Kleriker geschrieben haben. Witte bestreitet den apokalyptischen Charakter mehrerer wichtiger Passagen nicht, meint aber zu Recht, daß es sich insgesamt nicht um eine Apokalypse im strengen Sinn handelt, sondern daß es in die Gattung der Homilien gehört. Sehr wahrscheinlich ein späterer Einschub sind die Passagen über den Erzengel Michael (die nur in einem Teil der Textzeugen überliefert sind), im übrigen handelt es sich um ein einheitliches Werk. Er diskutiert dann noch die Frage, an welchem Tag des Kirchenjahres die Rede in der Liturgie verlesen wurde.

Ein langer Abschnitt der Einleitung gilt der Textüberlieferung. Der koptische Text ist vor allem in der Hs. M 602 der Pierpont Morgan Library in New York überliefert, die aus dem 9. Jh. stammen dürfte. Ein weiterer Textzeuge, ein Fragment des Koptischen Museums in Kairo, besteht nur aus einem einzigen Pergamentblatt wohl des 9./10. Jh. Von geringerer Bedeutung ist eine kurze, bereits von Wessely herausgegebene Passage auf einem Wiener Pergamentblatt. Witte beschreibt die Handschriften minutiös und unter allen Gesichtspunkten: Kodex; Schriftbild, Schrift und Schreibung; diakritische Zeichen; Abkürzungen; Interpunktion; Sprache und Orthographie (S. 14-34; 34-39). Das Kairiner Fragment hat er eigens herausgegeben, rekonstruiert mit Hilfe der New Yorker Handschrift (S. 40-43). Anschließend druckt er eine korrigierte Version des Textes bei Wessely ab (S. 44).

Ein weiterer Abschnitt gilt der arabischen Überlieferung (S. 45-57), auf die bereits Georg Graf in Band 1 seiner Geschichte der christlichen arabischen Literatur hingewiesen hat. Auch über diese Textzeugen gibt Witte genauestens Auskunft. Sie stimmen zum Teil mit dem koptischen Text der New Yorker Handschrift weitgehend überein, daneben gibt es eine Epitome und Zitate im »Buch der Kapitel« (zu letzterem vgl. Graf, Geschichte II 367f.). Die Rede des Ps.-Athanasios berührt sich inhaltlich mit den Weissagungen des Samuel von Qalamūn (zu diesem Werk vgl. den Aufsatz von Jason R. Zaborovski in diesem Band); nach Witte ist es wahrscheinlich, daß sie letzterem als Vorlage gedient hat.

Der nächste Abschnitt (S. 62-71) ist der Textgeschichte gewidmet: Die Handschrift der Pierpont Morgan Library ist zwar der älteste und beste Textzeuge, er repräsentiert aber nicht das Original, weil sekundär Abschnitte über den Erzengel Michael eingefügt wurden. Die Version scheidet damit auch als Archetypus der vorhandenen Überlieferung aus, weil mit der arabischen Epitome ein Text vorliegt, der auf die noch nicht erweiterte Fassung zurückgeht.

Der Hauptteil des Buches besteht, wie auch aus dem Untertitel ersichtlich, aus einer Textausgabe

(S. 110-211). Sie wird von ausführlichen »Prinzipien der Edition« eingeleitet, bei welchen der Herausgeber auch die bisherigen Ausgaben und Übersetzungen charakterisiert und würdigt (S. 100-106). Der koptische Text lag bisher nur in der Faksimile-Ausgabe der New Yorker Handschrift von Henry Hyvernat (1922) sowie in der ungedruckten Dissertation von F. J. Martinez an der Catholic University of America (1985) vor, die auch eine englische Übersetzung enthält. 1981 hatte Tito Orlandi ihn bereits ins Italienische übersetzt.

Der Text Wittes beruht natürlich in erster Linie auf der Hs. Pierpont Morgan M 602, wobei die Einteilung in Seiten, die zwei Kolumnen und die Zeilen der Vorlage beibehalten sind. Im textkritischen Apparat wird angegeben, wieweit andere koptische und arabische Zeugen vorliegen, werden die Varianten der koptischen Überlieferung verzeichnet sowie die Bibelzitate und Anspielungen an Bibelstellen notiert. Die jeweils auf der gegenüberliegenden rechten Seite befindliche deutsche Übersetzung ist ebenfalls in zwei dem Koptischen korrespondierende Spalten gesetzt. Da die koptische Überlieferung wegen der Beschädigung des New Yorker Kodex und des sehr fragmentarischen Zustandes der anderen Handschriften unvollständig ist, kommt den arabischen Versionen keine geringe Bedeutung zu. Sie werden zwar nicht vollständig mit abgedruckt, aber es sind diejenigen Passagen vermerkt, die den koptischen Text ergänzen können, und zwar in arabischer Schrift mit deutscher Übersetzung. Ich halte diese Lösung angesicht der Überlieferungslage für sehr gut gelungen.

Das Buch wird durch umfangreiche Register (S. 212-275) hervorragend erschlossen: 1. Koptische Wörter und Formen, 2. Konjugationen (d. h. grammatische Erscheinungen im koptischen Text), 3. Griechische Wörter, 4. Eigennamen, 5. Bibelstellen. Es folgt ein ausführliches Literaturverzeichnis (S. 276-296), den Schluß bildet ein Stichwortindex (S. 297-302).

Einige Einzelheiten:

Zu S. 46: Ein Teil der Handschriften von Paul Sbath gelangte in die Bibliotheca Vaticana. Ob sich auch die Hs. Sbath Fihris 179 darunter befindet, entzieht sich meiner Kenntnis.

Zu S. 51: Zur Hs. Borg. ar. 200 vgl. auch J. M. Sauget, Une collection arabe d'homélies pour les fêtes du Seigneur ..., in: Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, anno CCCLXXI, 1974, Memorie, Serie VIII, vol. XVII, fasc. 7, 423.

S. 169, 175: Das Wort ⲙⲛⲟⲩⲧ hätte ich nicht mit »Pförtner« übersetzt, sondern mit »Ostiarier«. Gemeint ist ja nicht ein einfacher Türhüter, sondern der niedrigste Weihegrad für Kleriker. Interessant ist, daß der Ostiarier hier genannt wird, während er später der koptischen Kirche offenbar unbekannt war (vgl. etwa O. H. E. Burmester, The Egyptian or Coptic Church, 1967, 154). Er erscheint aber auch in den arabischen Kanones 13, 53, und 83 des Ps.-Athanasios (ed. Riedel/Crum, 1904) – Ähnlichkeiten mit diesen Kanones sind bereits bekannt (vgl. Verf. S. 81) – sowie in den Kanones 34, 48, 54 und 55 des Ps.-Basileios (Übersetzung bei W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, 1900, 251ff.).

Eine Bemerkung ganz am Rande. Eine der geweissagten Folgen der Sünden des Volkes wirkt für unsere Verhältnisse überaus aktuell: »Und sie werden viele Kirchen am Sonnabend und am Sonntag ohne Gottesdienst lassen, denn die Meßopfer haben aufgehört und die Priester und die Diakone sind wenige geworden.« (S. 197)!

Insgesamt ist zu sagen, daß es sich um eine sehr sorgfältige und gründliche Arbeit handelt, die nicht nur den koptischen Text mit Übersetzung zuverlässig zugänglich macht, sondern auch alle mit der Textüberlieferung zusammenhängenden Fragen erschöpfend beantwortet und darüber hinaus wertvolle Beiträge zur literaturgeschichtlichen Einordnung des Werkes liefert. Das Buch ist im Titel ausdrücklich als »Teil 1« bezeichnet. Hoffentlich kann der Verfasser bald den zweiten Teil, den Kommentar, veröffentlichen.

Hubert Kaufhold

Siegfried C. Richter, Studien zur Christianisierung Nubiens (Sprachen und Kulturen des christlichen Orient, Bd. 11), Wiesbaden (Reichert) 2002, ISBN 3-89500-311-5, 216 Seiten, 42,00 Euro

Diese Habilitationsschrift im Fach Koptologie (Universität Münster 2000) mit dem Untertitel: »Unter besonderer Berücksichtigung der Kirchengeschichte des Johannes von Ephesos« wirft schon bei der ersten Durchsicht zahlreiche formale und methodologische Fragen auf, deren Behandlung nicht den Erwartungen entspricht, die man mit einer wissenschaftlichen Arbeit verbindet.

Daß keine Indices vorhanden sind – ein Mangel, der bei immer mehr Verlagen zu finden ist – ist ebenso ein Nachteil wie der Umstand, daß die Bibliographie wesentliche Lücken aufweist, nicht nur, was das nach 2000 erschienene Schrifttum betrifft. So scheint dem Verf. z. B. unbekannt zu sein, daß ein Teil der Dissertation von R. T. Updegraff (A study of the Blemmyes, 1978) in verbesserter Form in ANRW (II. 10:1 [1988] 44-106) aufgenommen worden ist.

Der Aufbau der Bibliographie nach dem sog. Harvard-System ist ungewöhnlich; man findet einige Quellen nicht unter dem Autor, sondern unter dem Namen des Übersetzers; so wird z. B. Plinius d. Ä. HN [VI.] unter K(ai) Brodersen[1] verzeichnet, Prokop ist unter O(tto) Veh 1961 zu finden, Festschriften werden unter dem ersten Namen des Herausgebers, z. B. die Festschrift Grossmann unter »Krause/Schaten 1998«, die von Jean Leclant unter »Berger et al. 1994«, die Quellenwerke wie z. B. FHN (= Fontes historiae nubiorum) unter »Eide et al. 1994« aufgenommen[2]; schließlich sind die Kongreß-Acta manchmal auch unter den Namen der Herausgeber zu suchen, z. B. die Acta des 6. Intern. Koptologen-Kongresses in Münster (1996) unter »Emmel et al. 1999«[3] usw. Diese Zitierweise erschwert die Lektüre.

Die Arbeit

> ... versteht sich als Beitrag zur Geschichte der Christianisierung Nubiens. Da die reichhaltigste Informationsquelle zur Missionierung mit der im 6. Jh. verfaßten Kirchengeschichte des miaphysitischen Bischofs Johannes von Ephesus vorliegt, bildet diese den Ausgangspunkt der Untersuchung (S. 11) ... die zur heutigen Quellenlage eine solide Ausgangsbasis für die Einordnung neuen Materials bietet. (S. 12)

Schon der Anfang der Abhandlung läßt fragen, warum der Autor von einer Gleichsetzung der Christianisierung mit der institutionalisierten Missionierung ausgeht und keine Unterscheidung zwischen Christianisierung und »Verkirchlichung«[4] macht. Möglicherweise ist ihm dieser kirchenhistorische und theologische Diskurs unbekannt geblieben. Es hätten enzyklopädische Werke

1 Es handelt sich nur um eine Lizenzausgabe des Heimeran/Artemis Verlags, München/Zürich (= Tusculum-Reihe) für die WBG in Darmstadt, die als Gesamtausgabe der Historia naturalis (= HN) von Plinius d. Ä. von Roderich König und Gerhard Winkler begründet und herausgebracht wurde (seit 1973ff.).

2 Gleichzeitig findet sich im Abkürzungsverzeichnis (S. 197) die übliche Kürzung FHN, jedoch ohne die Namen der restlichen drei Herausgeber und Autoren. Außerdem sollte kenntlich gemacht werden, daß das vierbändige Werk zwischen den Jahren 1994-2000 erschienen ist.

3 Inkonsequenz ist auch bei den Kongreß-Akten festzustellen. Die Akten des 3. Intern. Koptologen-Kongresses werden nicht unter dem Herausgeber Włodzimierz Godlewski, sondern unter der Abkürzung: ICCoptS 3 zitiert.

4 Dieser Begriff findet sich nicht nur in theologisch orientierter Literatur, sondern sogar schon bei dem führenden Kenner der koptischen Kunst, Josef Strzygowski (Das irreführende am Begriffe »Mittelalter«, in Mediaeval studies in: memory of A. Kingsley Porter, Cambridge, Mass. 1939, 10).

ausgereicht[5], um klarzumachen, was darunter verstanden wird, nämlich die Geschichte der Ausbreitung des Christentums in Nubien und nicht nur die Geschichte der melkitischen »Verkirchlichung« des südlichen Niltals. Der Begriff »Christianisierung« beinhaltet in erster Linie die Ausbreitung der neuen Lehre (= des Glaubens) ohne autoritäre kirchliche Strukturen, die erst später und nicht schon in der ersten Phase der Christianisierung entstanden, weil »... *institutionalisierte Missionsanstrengungen die Ausnahme, anonyme Ausbreitung die Regel (war)*«, wie Klaus Koschorke[6] mit Recht hervorhebt. Der Autor geht von einer schon von Bernhard Kötting 1954 ausgesprochenen Feststellung aus, der sich den Ansichten Ugo Monneret de Villards (Storia della Nubia Christiana, 1938, 61-70) anschloß[7] – ohne damals allerdings die Kenntnisse haben zu können, die seitdem durch archäologische, historische und philologisch-literarische (besonders griechische, koptische und nubische Dokumente) Forschungen hinzugekommen sind.

Immerhin versuchte Richter in der Einleitung (S. 11-28) nicht nur die Forschungsgeschichte, sondern auch den Begriff »Nubien« zu definieren, was angesichts der vorhandenen reichen Literatur[8] hierzu nur als raumfüllend empfunden werden kann, umso mehr als später die Probleme, die im Kontext des Titels seiner Arbeit zu erwarten wären, nicht mehr bzw. nur unzureichend behandelt werden.

Der Autor eröffnet seine Ausführungen mit der Kirchengeschichte des Johannes von Ephesos, die er als überzeugende Quelle für den Beginn der Christianisierung Nubiens annimmt, übersieht aber, daß es angebracht gewesen wäre, sich mit den tatsächlichen Anfängen des neuen Glaubens in Nubien zu befassen.

Dazu finden sich nur einige später vorgetragene Bemerkungen (S. 138-148), die in vielerlei Hinsicht nicht schlüssig sind. Da es nach Meinung des Verf. schon »christliche Funde aus dem 5. Jh.« (S. 140) gibt, kann seine konstruierte Chronologie der »frühchristlichen Zeit« nicht erst mit »ca. 600-800« (S. 141) anfangen. Seine Kenntnisse der Literatur zur spätmeroitischen Periode und zu den Auseinandersetzungen Meroes mit der Umwelt sind gering. Das bestätigt sich, wenn der Verf. über »die ersten Zeugnisse für christlichen Einfluß« (S. 141ff.) hinweggeht und sich auf die sparsame und ungenügende Argumentation von László Török stützt (FHN III, 848ff.), die von der *a priori* Voraussetzung ausgeht, daß es sich bei der Perikope der Apg 8:26-39 um eine »apokryphe Legende« (so Richter, S. 142) handele, die keine historische Evidenz besitze. Török, der für Richter in vielen Abschnitten seiner »Studien« zur Autorität geworden ist, wird unkritisch übernommen Das veranlaßt mich – unter Bezugnahme auf meine Dissertation ANHP AIΘIOΨ ...[9], deren Argumente weder von Török noch von Richter zur Kenntnis genommen

5 Hierzu sei hingewiesen auf LThK[3] II (1994) 1105-1126, besonders 1115; RAC II (1954) 1138-1159 (von Bernhard Köttig); RGG2,3,4 besonders die Lemmata: Christentum, Mission u.ä.; TRE XXIII (1994) 31-36 (von Henneke Gülzow/Eckhard Reichert).

6 RGG[4] II (1999) Sp. 239; siehe auch Ursula Meiburg, »Und bis an die Grenzen der Erde ...« Die Ausbreitung des Christentum in den Länderlisten und deren Verwendung in Antike und Christentum, JbAC 26 (1983) 38-53.

7 RAC 11 (1954) Sp. 1157.

8 Diverse Lexikonartikel (CoptEnc, EI[2], LÄ, LThK, Pauly-Wissowa, RGG[3], TRE) zu »Nubien«, die der Verf. leider nur z. T. zitiert, ohne allerdings hierzu eine historische Perspektive zu geben und die Lit. vollständig zu erfassen. Würde der Verf sich mindestens der Mühe unterzogen und die Bibliographie zu meinen beiden Art. Nubien und Sudan (TRE 24 [1994] 682-698 und 32 [2000] 310-322) durchgesehen haben, so hätte er viele Lücken schließen können.

9 Meine 1985 vorgelegte Dissertation im Fach Wiss. v. christlichen Orient: Frühchristliche Spuren im Lande des ANHP AIΘIOΨ (Universität Bonn), die seinerzeit auf Wunsch von Maarten J. Vermaseren in der EPRO-Reihe erscheinen sollte, ist nach dem Tod des Herausgebers

worden sind – die Diskussion wieder aufzunehmen und in erster Linie auf Töröks Äußerung einzugehen (S. 141)

Die allgemeine Bewertung in der exegetischen Literatur äußert jedoch starke Zweifel bezüglich der Historizität dieser Episode aus der Apostelgeschichte (siehe zusammenfassend Török, in FHN III: 848).

László Török, ein ungarischer Kollege, der sich seit Jahrzehnten der nubischen Problematik verdienstvoll widmet, geht in seiner kritischen Haltung häufig von marxistischen methodologischen Voraussetzungen aus. So spricht er z. B. von »Ideologie« statt von Religion, das »sakrale Königtum« scheint für ihn keine historisch nachvollziehbare Bedeutung zu haben. Deshalb steht er auch der Apostelgeschichte als historischer Quelle sehr skeptisch gegenüber.[10] Da ich auf Einzelheiten – die in meiner Dissertation ausführlich behandelt worden sind[11] – nicht eingehen kann, sollen nur meine zentralen Thesen hervorgehoben werden. An alle Kritiker der Historizität der lukanischen Perikope sei die Frage gerichtet: Warum sollte der εὐνοῦχος δυνάστης, aus Jerusalem zurückkommend, nicht nach Meroë reisen können und warum soll diese Episode – wenn man sich aller vorhandenen historischen Tatsachen bewußt wird – zweifelhaft sein? Die tatsächlichen Kontakte des meroitischen Reiches – das nicht, wie Ulrich Wilcken noch meinte, *»in der damaligen Zeit als romantisches Märchenreich am Ende der Welt galt«*[12] – zur Außenwelt waren sehr intensiv, wofür auch die archäologischen Funde sprechen.[13] Török möchte sich nur ungern meiner These anschließen, daß Nubien nicht nur »corridor to Africa« (W. Y. Adams), sondern auch Korridor

dieser Reihe leider nur in ihrer Urform 1988 in Bonn (Universitätsdruckerei) veröffentlicht worden.

10 Hierzu verweise ich auf einige Publikationen von László Török die von Bedeutung, aber unbeachtet geblieben sind: Der meroitische Staat 1. Untersuchungen und Urkunden zur Geschichte des Sudan im Altertum MEROITICA 9 (1986) S. 399 [dazu meine Bespr. in NUBICA I-II (1987-1988) 1990, 383f.]; Kush and the external World, MEROITICA 10 (1989) 49-215; Geschichte Meroes. Ein Beitrag über die Quellenlage und den Forschungsstand, ANRW II, 10.1 (1988) 107-341.

11 Angesichts der neuen auch exegetischen Literatur, die sowohl von Török als auch von Richter unberücksichtigt gelassen (s. u. A. 12) und die nach der Entstehung meiner Dissertation dazu gekommen ist, sehe ich mich veranlaßt, mich nach beinahe 20 Jahren noch einmal dieser Thematik zu widmen, um der Diskussion gerecht zu werden. Es ist deshalb beabsichtigt, einen entsprechenden Band in der Reihe »Bibliotheca Nubica et Aethiopica« herauszubringen.

12 Ulrich Wilckens, NT übersetzt und kommentiert, Hamburg u. a. 1970, 423; Lukas besaß als Historiker auch gute geographische Kenntnisse – nicht schlechtere als die historisch gebildeten Schriftsteller im Hellenismus – was Martin Hengel (Der Historiker Lukas und die Geographie Palästinas, ZDPV 99 [1983] 147-183, hierzu besonders 164f.) in beispielhafter Weise gezeigt hat. Siehe auch Meiburg (oben Anm. 6), 43ff. und James M. Scott, Luke's geographical horizon, in: David W. J. Gill & Conrad Gempf (Hgg.), The Book of Acts in its Graeco-Roman setting, Grand Rapids, Mich., 1994, 483-544, besonders 535ff.

13 Die archäologischen Funde in Nubien – obwohl einstweilen nur sehr fragmentarisch – reichen aus (vgl. Africa in Antiquity, AK Brooklyn Museum, 2 Bde., Brooklyn, NY 1978; siehe auch Piotr O. Scholz, Kusch-Meroe-Nubien, ANTIKE WELT Sondernummer in zwei Heften 1986/1987) um über Kontakte des meroitischen Reiches mit der Außenwelt Zeugnis abzulegen; sie bestanden nicht nur zur hellenistischen Welt (Török, Kush [oben Anm. 10]), sondern auch zum Nahen Osten (Scholz, Kann die kuschitische Umwelt nur auf Ägypten und die Mittelmeerländer beschränkt werden? Randbemerkungen zu dem Hauptreferat von L. Török, Kush an the external world, MEROITICA 10 (1989) 317-352; Zusammenfassung in meiner Dissertation, 347-369, (ohne Abb.n) und Fernen Osten (H. Neville Chittick & Robert R. Rotbergs, Hgg., East Africa and the Orient, New York/London 1975).

zu Vorderasien war. Schließlich räumt er aber ein, daß dies auch zu bedenken sei.[14] Zu diesen Fakten kommen weitere, die schlecht in Abrede zu stellen sind:

1. die Anwesenheit von Juden (damit auch der Diaspora) in Nubien (für die Zeit vor dem 3. Jh. v. Chr. ziehe ich vor, von ›Kusch‹ und nicht von ›Nubien‹ – besser vom Land der Νοῦβαι – zu sprechen) läßt sich angesichts ihrer Beteiligung an den Feldzügen des Psammetich II. (um 594-589), ihren Kolonien in Oberägypten (Edfu, Elephantine) und des hellenistischen Judentums, das in ganz Ägypten, in der Cyrenaica, in Afrika und im Raum des Roten Meeres verbreitet war, nicht negieren;[15]

2. die einseitige Hervorhebung der Bedeutung des Begriffes εὐνοῦχος im Sinne von Plutarch (Demetrios 25.5, so Török) als »Kastrat« ist sowohl im Lichte der griechischen Etymologie als auch der LXX nicht haltbar und einer Erweiterung bedürftig;[16]

3. die Skepsis gegenüber der Historizität des lukanischen Berichts ist angesichts des Charakters der hellenistischen Historiographie unbegründet, was ausreichend von Martin Hengel nachgewiesen worden ist[17], eine Ansicht, die auch der Editor des Textes der Apostelgeschichte in FHN (III, 846f.), Tomas Hägg – an anderer Stelle – zu teilen scheint[18];

4. das Reich der Kandake war seit der hellenistischer Zeit im mittelmeerischen Raum allgemein sehr gut bekannt (Ps.-Kallisthenes), man verwendete sogar den meroitischen Titel κανδάκη in Ägypten als Eigennamen (Preisigke, Namenbuch, 164; CIG III 4823), ob allerdings der vertraute Hofbeamte εὐνοῦχος δυνάστης mit dem *paqar* gleichgesetzt werden kann, muß offenbleiben, weil man die meroitische Sprache immer noch nicht eindeutig beherrscht.[19] Deshalb ist unerheblich, ob *paqar* – wie Török meint – nur »Kronprinz« bedeuten kann (FHN III, 848f.) oder nicht. Die meroitischen Inschriften, die zu bewerten oder erst zu entdecken sind, verbergen noch viele

14 László Török, Kush and the external world: summary of discussion (1984), MEROITICA 10 (1989) 365-379, 366ff.

15 Török – dessen Argumentation sich Richter zu eigen macht – schreibt: *»Scholz treats the existence of a Jewish diaspora in ancient Kush as a fact; but in reality it is not supported by any evidence.«* (FHN III, 849). Demgegenüber ist festzuhalten, daß es gute historische Voraussetzungen für eine andere Meinung gibt, nicht erst seit dem Hellenismus (Bezalel Porten, Archives from Elephantine, Berkeley/Los Angeles 1968, 35f.; Shimon Applbaum, Jews and Greeks in ancient Cyrene, Leiden 1979, 28, 45, 129, 21S, 343; Joseph Melèze Modrzejewski, Les juifs d'Egypte, de Ramses II à Hadrien, Paris 1992/hier zitiert nach der englischen Ausgabe, Philadelphia/Edinburgh 1995, 21-44).

16 Die Etymologie des Begriffes ἐυνοῦχος ist nicht so eindeutig, wie die meisten Interpretatoren zu behaupten versuchen. Die urprüngliche Bedeutung als »Betthüter«, »Bettschützer« ist berechtigt (Frisk, (irEtWö I, 589), die daraus resultierenden Folgen habe ich auch in einer Monographie: Der entmannte Eros. Eine Kulturgeschichte der Eunuchen und Kastraten, Düsseldorf 1997 (verbesserte amerik. Ausgabe: Eunuchs and castrati, Princeton 2001, besonders 1-92) dargelegt. Siehe auch P. O. Scholz, Ebedmelek, gottesfürchtiger Retter Jeremias. Bemerkungen zu Jeremia 38:7ff., in: Dankesgabe für Heinrich Schützinger, Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 29 (2000) 171-178.

17 Martin Hengel, Zur urchristlichen Geschichtsschreibung, Stuttgart 1979, 36ff.; Colin J. Hemer, The book of Acts in the setting of Hellenistic history (WUNT 49), Tübingen 1989; Josef Zmijewski, Die Apg (RegensbNT), Regensburg 1994, 17; s. auch RCG[4] I (1998) 643f. (von David L Balch).

18 Tomas Hägg, Eros und Tyche: Der Roman in der antiken Welt, Mainz 1987, 198f.

19 Sowohl in meiner Dissertation als auch in einem von Richter zit. Kongreßbeitrag (JbAC ErgBd 20:2, 1171-78) habe ich die Gleichsetzung des εὐνοῦχος δυνάστης mit dem *paqar* zwar erwogen, aber niemals für eindeutig erwiesen gehalten.

Geheimnisse. Eine eindeutige Evidenz, wie wir die lukanische Bezeichnung εὐνοῦχος δυνάστης meroitisch wiedergeben könnten, liegt nicht vor.

Obwohl Richter sich mit der Problematik der lukanischen Perikope überhaupt nicht auseinandersetzt, stellt er fest (S. 141): »*Faktisch kommt Apg 8,26-39 als historisches Dokument für die Christianisierung Nubiens nicht in Betracht.*« Diese Feststellung fußt auf Inge Hofmann[20], die sich nicht der Mühe unterzogen hat, die damals vorhandene Kommentar-Literatur zu den Acta durchzusehen[21].

Es ist dem Rezensenten schon aus Raumgründen nicht möglich, in der nötigen Breite die nicht behandelten bzw. übersehenen Probleme anzusprechen; es wäre erforderlich, ein neues Werk zu verfassen.

Trotz aller Versuche, eine frühere Christianisierung Nubien abzulehnen, kommt der Verf. dennoch zu der Auffassung, daß der neue Glaube das mittlere Niltal früher erreicht hat, als die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesos anzudeuten vermag (S. 142f.). Vor diesem Hintergrund muß die konstruierte Chronologie des Verf. verwundern (S. 141), weil sie sogar seiner eigener Argumentation widerspricht. Den vom Verf. genannten Argumenten folgend, muß man davon ausgehen, daß das Frühchristentum spätestens an der Schwelle vom 3. zum 4. Jh. einsetzte.

Man muß fragen: Welche Belege benötigt der Autor für das Christentum in Nubien, wenn ihm sogar Urkunden – die er übrigens unkorrekt zitiert[22] – nicht ausreichen (S. 147)? Der Autor ist sich auch nicht bewußt, daß man einen Purpurträger, in diesem Fall Tantani, als König (mindestens als βασιλίσκος) und nicht nur als hohen Beamten zu bezeichnen hat.[23]

Die Neigung des Verfassers, alle Argumente für eine frühere Christianisierung nicht nur Nubiens, sondern darüber hinaus auch Nordost-Afrikas abzulehnen, kann ich nicht teilen. Inzwischen wurde u. a. nachgewiesen, daß es im Gegensatz zu den Ausführungen Richters schon vor der konstantinischen (christlichen) Münzprägung eine solche in Aksum gegeben hat.[24] Damit ist

20 Inge Hofmann, Der Wirklichkeitsgehalt von Apostelgeschichte 8, 26-39, Beiträge zur Sudanforschung 3 (1988) 39-46.

21 Beispielhaft sei auf zwei wichtige Kommentare verwiesen: Gerhard Schneider, Apg I (HThKNT), Freiburg u. a. 1980, besonders 496-509; Rudolf Pesch, Apg (EKK.NT V/l), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1986, 285-296, um deutlich zu machen, daß die Behauptung I. Hofmanns (S. 46): »*Daß nach den vielen theologischen Vorarbeiten, von denen nur eine kleine Auswahl gegeben wurde, und 30 Jahre nach dem 1956 erschienenen Kommentar zu den Acta Apostolorum von Ernst Haenchen immer noch die »historische Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte« beschworen wird, in einer Arbeit* [es ist meine Monographie: Kusch-Meroe-Nubien (oben Anm. 13) gemeint, P. S.] *die sich mit der Geschichte und Kultur des meroitischen Reiches beschäftigt, ist bedauerlich.*« – auf die sich Richter immer noch stützt – nicht ernst genommen werden kann. Sogar Nicht-Theologen haben die Perikope als historisch beachtenswert wahrgenommen (z. B. Jean Leclant, Meroe et Rome, MEROITICA 10 (1989) 29-45, 38) was schlußendlich auch die Aufnahme in FHN eindeutig zu bestätigen scheint!

22 Der Verf. schreibt: »Der Absender des Briefes Nr. 322 ...« (S. 147), obwohl es sich nicht um eine Briefnumerierung, sondern um die Numerierung der Dokumente nach FHN handelt (vgl. FHN III, 1172ff.)!, die nicht nur Briefe umfassen.

23 Beachtenswert sind in dieser Hinsicht die Veröffentlichungen von Gerhard Steigerwald: Das kaiserliche Purpurprivileg in spätrömischer und frühbyzantinischer Zeit, JbAC 33 (1990) 209-239; s. auch ders., Purpurgewänder biblischer und kirchlicher Personen als Bedeutungsträger in der frühchristlicher Kunst, Bonn 1999.

24 Wolfgang Hahn, Symbols of pagan and Christian worship on Aksumite coins. Remarks to the history of religions in Ethiopia as documented by its coinage, NUBICA IV/V (1994-1995) 1999, 431 -454.

belegt, daß die Behauptung, Aksum sei erst im Laufe des 5. Jh. christlich geworden, falsch ist (S. 142).[25]

Vieles spricht dafür, daß Richter erst die »Verkirchlichung« für ein Anzeichen einer Christianisierung hält (S. 148). Das ist aber sowohl im Lichte des kirchenhistorischen als auch theologischen Diskurses sehr problematisch und entspricht nicht dem gegenwärtigen Forschungstand über das Frühchristentum als »lokale Religion«.[26]

Die vorgelegte neue Übersetzung der *Kirchengeschichte* des Johannes von Ephesos ist kaum besser als die alte von Joseph Schönfelder (1838-1913)[27]. Bei dem Kommentar, der den Text (S. 58-85) begleiten soll, handelt es sich mehr oder weniger nur um eine Nacherzählung; das was zu erwarten wäre, ist unzureichend. Ich möchte mich auf ein Beispiel beschränken, um zu verdeutlichen, wie irrig der Kommentar ist. Schönfelder übersetzt (IV:6)

... ein Presbyter Julianus ... geriet(h) in geistigen Eifer wegen jenes »irrenden« Volkes, ...

was Richter wiedergibt:

... ein Presbyter, dessen Name Julianus war ... ergriff geistiger Eifer wegen jenes irrenden Volkes, ... (S. 46).

Dazu lautet sein Kommentar (S. 58):

... Danach soll ein miaphysitischer Priester namens Julianus den Entschluß gefaßt zu haben, das heidnische Volk der Nobaden zum Christentum zu bekehren.

Der Verf. bezeichnet also das »irrende Volk« ohne weiteres als ein heidnisches, obwohl mindestens seit der »Ketzergeschichte des Urchristent(h)ums« von Adolf Hilgenfeld (Leipzig 1884) bekannt ist, daß der Begriff eines »Irrenden« sich nicht auf einen Heiden beziehen muß. Es ging also möglicherweise nicht mehr um die Christianisierung Nubiens, sondern um die Beseitigung einer »Irrlehre« unter den Nobaden, was allerdings zur Folge hätte, daß die Konstruktion Richters nicht haltbar wäre.

Was die Nutzung archäologischer Publikationen durch den Verf. anbelangt, ist zu bedauern, daß er – trotz Kenntnis des zusammenfassenden Berichtes von Stefan Jakobielski über die polnischen Ausgrabungen in Alt-Dongola[28] – meist nur die diversen, in keiner Weise ein endgültiges und vollständiges Bild der Kirchenarchitektur in Alt-Dongola vermittelnden und sehr diskussionswürdigen Publikationen von Włodzimierz Godlewski berücksichtigt. Richter schreibt sogar Godlewski Kirchenpläne zu, die – seit Jahrzehnten bekannt – von Przemysław Gartkiewicz stammen, obwohl sie von Godlewski nur noch einmal veröffentlicht worden sind (z. B. S. 185, Alte Kirche).[29] Hätte

25 Heinzgerd Brakmann, Religionsgeschichte Aksums in der Spätantike, NUBICA et AETHIOPICA IV/V, 400-430, besonders 408ff.; siehe auch Piotr O. Scholz, Archäologie Äthiopiens, Bibliotheca Nubica et Aethiopica 8 (2000) 171-227 + 38 Abb.n, besonders 213ff.

26 Richtungweisend schon Helmut Köster & James Robinson, Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums, Tübingen 1971, besonders 255ff.; man muß nämlich die heute diskutierte Frage des Frühen Christentums als lokale Religion (so auch der Titel des Forschungsberichtes von Christoph Auffahrt in: Zeitschrift für antikes Christentum, 7 [2003] 14-26) erwägen, die m. E. auch für die sog. Randgebiete der antiken Welt gilt.

27 J. M. Schönfelder, Die Kirchen-Geschichte des Johannes von Ephesus, München 1862 (die von Richter in seiner Bibliographie nicht unter Johannes von Ephesos, sondern unter dem Übersetzer verzeichnet wird).

28 Stefan Jakobielski, 35 years of Polish excavations at Old Dongola. A factfile, in Ders. & Piotr O. Scholz (Hgg.), Dongola-Studien (Bibliotheca nubica et aethiopica 7), Warszawa 2001, 1-48.

29 Vgl. korrekte Angaben mit früheren Veröffentlichungsstellen bei Jakobielski (oben Anm. 28), 9, fig. 4. Auch der Hinweis, daß der Plan der sog. »Mosaikkirche« aus dem Jahre 1994 von Bogdan Żurawski stammt (vgl. ebenda 25, fig. 16) und W. Godlewski als Vorlage galt, wird

der Autor sich der Mühe unterzogen und den von ihm zitierten Beitrag von Stefan Jakobielski aufmerksam gelesen, so hätte er sich anders über die Kirchenarchitektur Nubiens äußern müssen, zumal es an Plänen und Luftaufnahmen nicht fehlt und eine reichausgestattete Publikation vorliegt.[30]

Zusammenfassend ist festzustellen: Wir haben es mit einer Arbeit zu tun, die ihrem Titel nicht entspricht, große Mängel aufweist und eigentlich einer weitgehenden Überarbeitung bedürfte. Selbstverständlich bleiben einige Abschnitte (z. B. S. 121ff.: Die Mönchsgeschichten aus Oberägypten) interessant; sie sind aber dem Gesamtbild nur bedingt anpaßbar. Es ist auch erstaunlich, daß in einer Zeit der angebliche perfekten Kommunikation so viele bibliographische Lücken zu verzeichnen sind.

Piotr O. Scholz

Weldetensae Andeberhan, Commentarii Etiopici sul Libro del Profeta Osea. Edizione critica da MSS inediti. Principi Ermeneutici – Temi Teologici. (= Aethiopistische Forschungen. 40.) Wiesbaden: Harrassowitz, 1994

Ob die Groß- und Kleinschreibung auf dem Titelblatt einer eingeführten italienischen bibliographischen Norm entsprechen, ist Rez. unbekannt. Sie wurde oben nach Vorlage beibehalten. Im Literaturverzeichnis ist Gleiches zu beobachten, bei deutschen und französischen Titeln, ebenso bei der Setzung von diakritischen Zeichen. In der typographischen Gestaltung fällt der Kontrast zwischen dem äthiopischen Text auf der linken Seite und der italienischen Übersetzung und dem Kommentar rechts, wie den übrigen Textteilen auf. Ist ersterer eindeutig im Computersatz gehalten, macht der zweite in seiner Vernachlässigung der Gestaltung, beginnend mit der gewählten Schrift bis hin zu den mit Hand ergänzten diakritischen und Editionszeichen eher den Eindruck eines Schreibmaschinenskripts. Hier wäre mit editorischer Überarbeitung nicht nur ein wesentlich gefälligeres Äußeres zu erreichen, sondern auch Platz zu sparen gewesen. Daß die durchgehend zu fette und häßlich wirkende Computerschrift auch anders darzustellen war, beweist plötzlich S. 52 mit ganz anderem Erscheinungsbild. Gleiches ist von Schreib- oder Druckfehlern, von fehlenden Titeln in der *bibliografia* (z. B. Zitate S. 277), vom Gebrauch äthiopischer Worttrenner (S. 295) in Transliterationstexten zu sagen.

Zu der Namensform des Autors: durch die entsprechende Abkürzung seines Namens bei der Unterschrift des Vorwortes gibt er zu erkennen, daß er Welde-Tensae (in zwei Wortbestandteile zerlegt W. T.) als seinen Vornamen, Andeberhan als seinen Familiennamen ansieht. Hier gibt es freilich weder in Äthiopien noch in Eritrea oder in den Ländern Europas einheitliche Verfahren; man sollte auch »Alteuropäer« ab und zu daran erinnern, daß der Familienname eine relativ neue Erfindung und keineswegs selbstverständlich in allen Teilen der Welt ist.

Vorliegende Arbeit stellt eine Edition mit Übersetzung und Kommentar eines äthiopischen *andemta*-Kommentars dar, d. h. eines in der Regel mündlich in kirchlichen Ausbildung tradierten Kommentars in der gesprochenen, wenn auch nicht einfach der Volkssprache Amharisch. Diese Kommentarsprache zeichnet sich durch altertümliche Formen, eventuell auch als Produkt von Abschleifung der Eigenheiten von Regionaldialekten in der Lehre für Studenten aus allen Teilen des christlichen Äthiopien, aus. Zugleich ist aber auf die im Gegensatz zu modernem Schriftamha-

von Richter nicht zur Kenntnis genommen. Als Entschuldigung kann begrenzt gelten, daß leider auch W. Godlewski seiner Pflicht, die Autorenschaft der Pläne anzugeben, nicht nachgekommen ist (vgl. sein Kongreßbeitrag [Genf, 1990] 1992 in den Akten, hg. v. Charles Bonnet).

30 Vgl. hierzu die Bibliographie in Dongola-Studien /A. 29/, XI-XVIII, 397-402.

risch – und der verkünstelten gə'əz-amharischen Mischsprache von Klerikern wie etwa Kəflä-Giyorgis in seinem *Haymanotä Abäw* – einfache Syntax zu verweisen. Eigenheiten ursprünglich oraler Überlieferung sind z. B. in Varianten zu sehen, die aus Hörfehlern entstanden zu denken sind: ተናግር / ተናክር S. 61, N. 11; Verf. geht auf solche Texteigenheiten nicht ein, wie die philologische Auswertung noch zu wünschen übrig läßt; doch gilt dies auch für andere, parallele Arbeiten. Die Abschichtung der verschiedenen Fassungen der Andemta-Kommentare nach geographischem Entstehungsort ist ein Desiderat, wobei die bekannten großen Schulen und Ausbildungsstätten zu berücksichtigen sind; eine Abschichtung nach chronologischen Gesichtspunkten, wobei hier besonders die genaue Form des zugrundeliegenden Bibeltexts zu beachten ist, müßte hinzukommen.

Die mündliche Tradition wurde ab einem unbekannten Zeitpunkt, verstärkt aber sicher ab Anfang/Mitte des 19. Jahrhunderts von einzelnen Gelehrten, mit deutlichen Zügen jeweiliger regionaler Eigentradition, niedergeschrieben. In anderen Fällen entstanden vor relativ kurzer Zeit solche Niederschriften auf Anregung von Gelehrten, z. B. R. Cowley. Umfangreiches Tonmaterial wurde in der *Academy of Ethiopian Language* in Addis Abeba aus naheliegenden Gründen nach dem Sturz der Monarchie und der äthiopischen Revolution aufgenommen.

Verf. zieht drei gedruckte Texte und acht Handschriften für seine Edition heran. Die zwei sich sehr nahestehenden Handschriften A und B legt er seinem Text zugrunde, gibt aber eine eklektische Edition, nach Ausweis des Apparates, wo passim das bevorzugte A in den Apparat verwiesen ist, wo aber manchmal auch AB zugleich zu finden sind. Die Beschreibung der Handschriften S. 39 bis 46 ist äußerst summarisch, gibt zuweilen weniger als der entsprechende Eintrag im veröffentlichten Katalog, kurz man hätte sich dann mit Angabe der Fundstelle dort begnügen können. Teile der Beschreibung des Inhalts sind im Zusammenhang mit methodischen Überlegungen S. 285-288 im Exkurs zu finden, wo – auf Grundlage der wenigen Textzeugen in geringer zeitlicher und regionaler Streuung wohl zu gewagt – eine Entwicklung der Exegese versucht wird. Weiterhin: Ist die Vorrede des Kommentars S. 48-53 ganz ohne Varianten in den Handschriften zu finden, wie dies der fehlende Apparat ausweist?

In den Kommentaren der beiden Haupthandschriften ist der gesamte Gə'əz-Text des Hosea-Buches enthalten. Es lag nahe, im Apparat den kritisch edierten Text zu vergleichen (ed. H. F. FUHS, *Die äthiopische Übersetzung des Propheten Hosea.* Bonn 1971. (*Bonner Biblische Studien.* 38.). Leider wird der im Apparat enthaltene Befund nicht erarbeitet, d. h. es wird nicht festgestellt, welcher Textfamilie oder -version bei Fuhs der als Grundlage der Exegese dienende Text entspricht. Somit muß auch unklar bleiben, ob in diesen Texten eine zu beachtende Nebenüberlieferung des Bibeltextes vorliegt.

Der Hauptteil, äthiopischer Text und Übersetzung auf gegenüberliegenden Seiten, ermöglicht beiden Benutzergruppen, also auch dem interessierten Theologen, der nur den im allgemeinen zuverlässigen italienischen Übersetzungstext und Kommentar benutzt, ein bequemes Arbeiten und einen raschen Einblick in die Eigenart eines *andemta*-Kommentars. Somit ist dem Autor für den weiteren Baustein zum Gebäude der äthiopischen Bibelexegese und dessen Verbreitung durch Übersetzung sehr zu danken. Freilich, zum reinen Lesen waren solche Texte nicht gedacht; daraus könnte sich, neben der Bewahrung bestimmter Versionen, der besondere Wert der oben genannten Tonarchive ableiten; noch weiter: auch diese z. T. in verfälschender »Interview«-Atmosphäre entstandenen Tonkonserven vermögen nicht die Stimmungen und Mechanismen der lebendigen Traditionslehre wiederzugeben. Steigernd könnte man sich Video-Aufnahmen wünschen; diese technischen Steigerungen sind allemal nur Annäherungen und vermögen lediglich den Untergang einer kulturellen Tradition weniger schmerzhaft zu dokumentieren, wenn, wie für Äthiopien zu befürchten, diese Art der Exegese und ihrer Lehre erloschen ist.

Um beim Formalen zu bleiben: der Excursus (*III parte Excursus: Principi ermeneutici e temi teologici* S. 257-288) müßte eigentlich die methodische Einleitung sein, ist doch hier die spezifische äthiopische Terminologie der Kommentare zu finden, wird auf Methoden der Exegese und ihre Herkunft – alexandrinisch oder antiochenisch? etwa rabbinischer Einfluß? – eingegangen. Fest scheint schon zu stehen, daß die Entwicklung der oralen Tradition, so wie sie vor allem R. Cowley gesehen hat (vgl. aber die Rezension von Miguel Angel GARCÍA, *Ethiopian Biblical Commentaries on the Prophet Micah (= Aethiopistische Forschungen. 52).* Wiesbaden, 1999. In: *Oriens Christianus.* 86. 2002. 254-257.) in relativ kurzer Zeit erfolgte und dann neben schriftlichen Quellen dominierend war. Das erwähnte Werk von García arbeitet, wenn auch an einem äthiopischen Bibelkommentar in Gəʿəz, mit der gleichen Methode wie Andeberhan, ja die methodischen Darlegungen stehen sich auch im Wortlaut nahe; sie stammen aus der gleichen akademischen Schule und Institution, an der, nach dem richtungsweisenden Vorbild der Cowleyschen Studien, die äthiopischen Kommentare zur Bibel in dankenswerter Weise in Form von Dissertationen aufgearbeitet werden.

Die beiden weiteren Exkurse – 2 *Il matrimonio,* 3 *risurrezione o ristabilimento politico* betreffen die generelle Deutung des Prophetenbuches Hosea in der alttestamentlichen Exegese und zeigen in der Anführung der Auffassungen von Kirchenvätern von Tertullian bis Hieronymus, aus welchen patristischen Quellen die äthiopische Exegese schöpft.

An Einzelbemerkung sei angeführt:

S. 64,8 ist der präsentische Gebrauch von *i-konku* »ich *bin* nicht« bemerkenswert.

S. 94,2 wäre auf die noch unklare Eytmologie von *ṭäfaləḥ* »Metallgewicht« zu verweisen, wie überhaupt die ausgeprägte monetäre Terminologie der äthiopischen Bibel noch ihre Rätsel aufweist.

Neben einem Namensindex ist ein Index der im Text enthaltenen Wortdefinitionen anzumahnen, z. B. S. 98,3; 99, n. 1-3 etc. Hier ist im Prinzip Material parallel zu den *säwasəw* erhalten; auch bemerkenswerte aus Übersetzung und Kommentar geborene Wortgleichungen Gəʿəz-Amharisch wären hier aufzunehmen. Die gebotenen Indices beschränken sich auf *Indice dei passi biblici* S. 323-327, wodurch der praktische Nutzen des Werkes geschmälert wird.

Weiter verweist Rez. auf den exegetischen terminus technicus *kannasemu* (S. 268 unter *Banagaru*). Wörtlich »wie sein Name« bedeutet er »streng nach Wortlaut« (»un'interpretazione alla lettera«) und ist damit ein weiterer Beleg für den Ausdruck in Gəʿəz mit Parallelen in anderen semitischen Sprachen *bä-kämä səmu* (vgl. M. KROPP, Bä-kämä səmu: Semitische Idiomatik auf griechischen Pfaden. In: *Orbis Aethiopicus.* Studia in honorem Stanislaus Chojnacki natali septuagesimo quinto dicata, septuagesimo septimo oblata. Albstadt, 1992. (*Bibliotheca Nubica.* 3.) Pars 1. 165-175.).

Rez. hat sich wohl in Einzelkritik etwas verloren. Doch ist dies bedingt durch den Gesamtcharakter der Arbeit: Materialreich, lehrreich und anregend, aber »unzivilisiert«.

Manfred Kropp

Gérard Colin, La gloire des rois *(Kebra Nagast).* Épopée nationale de l'Éthiopie. Traduction française intégrale. (= *Cahiers d'Orientalisme.* 23.) Genève: Patrick Cramer, 2002. 117 Seiten.

Der Bearbeiter stellt eine gehaltvolle Einführung (S. 5-13) voran. Er legt den Text der Bezoldschen Edition zugrunde und übersetzt selbständig ins Französische, wobei er über die stilistischen Grundsätze seiner Arbeit – besonders die Vermeidung eines »pompösen Stils« – in der Einleitung Rechenschaft ablegt. Damit liegt eine gelungene, sehr gut lesbare zeitgenössische Übersetzung in eine moderne westliche Sprache vor. Colin verzichtet auf den Großteil der philologischen Anmer-

kungen in Bezolds Übersetzung, fügt aber einen weit über das Stellenverzeichnis bei Bezold hinausgehenden Nachweis der biblischen Zitate und Anspielungen in den Anmerkungen hinzu, die die wichtigste Quelle der Inspiration der Redaktoren des *Kebra Nagast* gebührend ins Licht rücken.

Eine Konkurrenzunternehmung ist *Makeda, Reine de Saba.* Textes traduits de l'éthiopien par HAYLA MARYAM et Hugues LE ROUX. Nouvelle édition. Présentation par Joseph TUBIANA. (= *Bibliothèque Peiresc*). 14. Saint-Maur: Éditions Sépia, 101 S. Neben einer gehaltvollen Einleitung ein *épilogue* über die »wahre Bundeslade« von Aksum und die zwei armenischen Kleriker, die sie gesehen haben wollen. Hier liegt die verbesserte, aber doch ganz auf der teilweisen Übersetzung von Le Roux (Paris, 1914) beruhende französische Version vor.

Die englische Übersetzung von E. A. Wallis BUDGE. *The Queen of Sheba and Her Only Son Menyelek.* Being the *Kebra Nagast. Text, Transliteration and Translation.* Oxford, 1932 ist – zum zweiten Male – nachgedruckt im Auftrag und in Finanzierung der Rastafarians, Chicago (usw.), 2000.

Die eine Zeitlang bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt, angekündigte Neubearbeitung der Bezoldschen Edition ist nicht zustandegekommen.

Jüngere Forschungen zum *Kebra Nagast* galten vor allem der Aufdeckung von Texten, die das äthiopische Epos angeregt haben können, verbunden mit Fragen der Chronologie der Entstehung des Textes, wie etwa die Apokalypse des Pseudo-Methodios (vgl. z. B. Robert BEYLOT. »Les sources de l'épopée nationale éthiopienne. *La Gloire des rois (Kebrä nägäst)*« In: *L'Arche éthiopienne. Art chrétien d'Éthiopie.* Paris, 2001. 24-27).

Demgegenüber gilt es festzuhalten, daß die wichtigste Aufgabe der Forschung am *Kebra Nagast* eine neue kritische Edition aufgrund aller bekannten Handschriften ist. Schon Bezold wußte um einen wichtigen Kodex im Besitz von d'Abbadie, den er aus praktischen Gründen nicht mehr bei seiner Edition berücksichtigen konnte. Ergebnis eines textkritischen Seminars, gehalten vom Rez. im Sommersemester 1994, war nach einer stichprobenartigen Auswertung der Varianten des bei Bezold verzeichneten Apparats sowie der betreffenden Passagen der d'Abbadie'schen und zweier anderer Handschriften, daß eine stemmatische Studie und eine darauf beruhende rekonstruierende Edition – die Lachmannschen Prinzipien und die darauf beruhenden textkritischen Grundsätze zur Bestimmung der Lesarten erweisen sich für die handschriftliche Überlieferung äthiopischer Literaturwerke als ausgesprochen fruchtbar – die angemessene Form einer Neuedition sein könnte.

Manfred Kropp

Bogdan Burtea, Zwei äthiopische Zauberollen. (= Semitica und Semitohamitica Berolinensia. 1.) Aachen: Shaker, 2001. 142 Seiten ISBN 3-8265-8848-7

Eine augenfällige Einführung in das Sondergebiet der äthiopischen Literatur, mehr aber noch der traditionellen Medizin und Volkskunde allgemein findet der Interessierte in dem illustrierten Katalog einer Ausstellung am *Musée des Arts d'Afrique et d'Océanie* in Paris unter dem Titel *Le roi Salomon et les maîtres du regard.* Paris, 1992. Neben reichem Bildmaterial beschreiben sechs von Fachleuten geschriebene Essays die von der Medizin bis zur Religion reichenden Aspekte äthiopischer »Zauberei«, ein Katalog von über 150 z. T. sehr ausführlich beschriebenen Stücken vermittelt dem nicht Sprachkundigen eine klare Vorstellung von Form und Inhalt.

Rez. hat dieses Werk wieder herangezogen, um die anzuzeigende Berliner Magisterarbeit im Feld wissenschaftlicher Veröffentlichung zu positionieren, nach ihrem Zweck zu fragen und danach, wie dieser erfüllt wurde. Letzteres ist vielleicht eine müßige Frage; eine Laufbahnschrift

soll Befähigung und Kenntnisse des Kandidaten nachweisen und ein selbständiges neues Ergebnis präsentieren. Ersteres ist gelungen; Burtea beweist angefangen von den Formalien in der Anlage seiner Magisterarbeit – wenn auch die im Haupttext, nicht in den beiden Editionstexten im Anhang 1 (S. 123-126) verwandte äthiopische Computerschrift durch besondere Häßlichkeit auffällt – bis hin zu den angewandten Methoden und herangezogenen Literatur, daß er beide gründlich kennt und kritisch benutzt und auswertet.

Auf eine Einleitung in die äthiopische Zauberliteratur, die Forschungsgeschichte und die angewandte Methode (S. 1-13), wo der Autor ausdrücklich bestätigt, daß über die Philologie hinaus die Egebnisse der oben genannten anderen Disziplinen notwendig sind, folgt die materielle Beschreibung der Rollen und die Übersetzung der Texte (S. 15-27). Der Kommentar (S. 29-99) arbeitet mit einigen längeren Exkursen zu Einzelaspekten, im wesentlichen an den Worterklärungen orientiert, die Texte ab. Es folgen S. 101-111 ein umfangreiches und sorgfältig gearbeitetes Literaturverzeichnis, Register von Dämonennamen, Bibelstellenregister, Verben und Wurzeln, fremdsprachliche Begriffe und Fachtermini (S. 115-120). Der Anhang 1 mit der Druckedition der beiden Rollentexte ist eigentlich für den Fachmann, an den er sich nur richten kann, überflüssig; die folgenden Faksimile (S. 129-142) sind gut lesbar und vermitteln mit der Originalgestalt und den Bildern ein »echteres« Leseerlebnis. Ironisch sei hier angemerkt, daß gerade dieses nicht in der Intention von Schöpfern und Benutzern dieser »Gegenstände« liegt. Aber hier ist vielleicht eine Aporie kritischer, positiver und säkularer Wissenschaft (hier in der Form der Philologie) – sie erkennt Zusammengehöriges zerteilend und analysierend; in diesem Falle aber doch auch dem Gegenstand und seinem Umfeld aus zwar sachlich zutreffender und richtiger Kenntnis, aber letztlich doch als »neue« Zutat (in Form historischer Kenntnis und Reflexion) hinzufügend. Was sie über Herkunft der Versatzstücke wie Textpassagen, (Fremd-)Wörter und Eigennamen an Historie von Sprach-, Kulturbeziehungen usw. bezogen auf den Gegenstand *äthiopische Zauberliteratur* aufdeckt, sagt uns vielleicht nicht das Wesentliche über die Vorstellungs- und Gedankenwelt der beiden oben genannten Gruppen; die Unterschung, im Falle des Lesers deren Rezeption, muß ergänzt werden durch die Kenntnisse aus anderen Gebieten, wie sie oben genannter Katalog zusammenfassend bieten kann.

Die gründlich gearbeitete Studie überzeugt durch ihre Qualität. Dieses Urteil über die Arbeit wird Rez. bei den nachfolgenden Überlegungen von dem Verdacht entlasten, kleinliche Kritik üben zu wollen. Noch sei einmal der Versuch der Einordnung in die Gesamtheit wissenschaftlicher Veröffentlichungen zum Gegenstand gemacht. Dazu muß dieser Gegenstand einige Definitionen erfahren. Basierend auf einem in der Tradition relativ geschlossenen und stabilen Bestand von Zaubertraktaten und religiösen Texten, denen Zauberwirksamkeit zugeschrieben wird – der natürlich in der kritischer Ausgabe zu erschließen und darzustellen ist – stehen tausende, wenn nicht zehntausende (man vergleiche nur den reichen Bestand an Zauberrrollen in jüngst erschienenen Katalogen äthopischer Handschriften) von individuellen Unikaten an Zauberrollen, sozusagen die auf den individuellen Fall eingerichteten Applikationen der oben genannten »Rezeptbücher«. Aus dieser Zahl wählt der Autor aus pragmatischen Gründen zwei Stücke in einer Privatsammlung aus und fügt deren Darstellung und ihre individuellen Einzelergebnisse zu der bereits bestehenden, vielleicht in die hunderte gehende Zahl anderer bereits bekannter und veröffentlichter Rollen und deren Texten hinzu. In Kenntnis dieser Literatur ist zu sehen, daß diese Einzelzüge nur noch wenig zu der Kenntnis der verschiedenen Textstücke in Bezug auf Texttypologie, Sprach-, Text- und Kulturgeschichte beitragen werden. Hingegen könnten sie in ihrer vielleicht minimalen Individualvarianz ein Bausteinchen zu Untersuchungen statistischer Art (Text- und Worthäufigkeiten, Kombinationsschema, Varianz und Entwicklung chronologisch und räumlich, für Äthiopien alles auch bezogen auf die verschiedenen Bereiche lebendiger Sprachen) werden. Die vorliegende Arbeit

besteht bereits in elektronischer Form. Es ist ein Vorschlag, angesichts der Eigenart dieser kultur- und religionsgeschichtlichen Dokumente Äthiopiens eine passende Maske für eine Datenbank zu entwickeln. Diese Datenbank – sie muß auch, soweit verfügbar, als Graphikdokumente die Faksimiles umfassen – sollte mit den bereits publizierten Rollen und Dokumenten gefüllt und in Internet und auf einem geeigneten Datenträger zur Verfügung gestellt werden. Als Korpusunternehmen im Internet angelegt, kann man die Gemeinschaft der Äthiopisten im engeren Sinne der Philologie einladen, allfällig bei der wissenschaftlichen Arbeit erhobene Ergebnisse zu dieser Datenbank beizutragen, die mit ihrem Wachsen manche der oben methodisch erhobenen Fragen zu beantworten in der Lage sein wird.

Rez. wendet sich zum Abschluß nach den »Datenträumen« wieder erdnah den geliebten philologischen Quisquilien zu. S. 43 werden die verschiedenen Möglichkeiten der Etymologie und Herkunft von ሰ/ሠይጣን diskutiert. Der Name des Teufels ist in dieser Gestalt mit Sicherheit aus dem (koranischen) Arabisch entlehnt, genauer in dessen heute kanonischer Lesung. Diese beruht auf der Unkenntnis oder Nichtbeachtung früher arabischer und auch koranischer Praxis der *matres lectionis*, so wie sie sich in frühen Kodices zeigt. Zu lesen war ursprünglich hebr./aram. *sāṭān(ā)*.

Manfred Kropp

Oded Peri, Christianity under Islam in Jerusalem. The Question of the Holy Sites in Early Ottoman Times (The Ottoman Empire and Its Heritage 23), Brill: Leiden / Boston / Köln 2001, 219 Seiten

P. unternimmt in seinem Buch, das auf seiner bei Amnon Cohen eingereichten Dissertation an der Hebrew University in Jerusalem beruht, erstmals für die frühosmanischen Zeit bis zum Ende des 17. Jahrhunderts eine Untersuchung der osmanischen Politik zur Frage der Heiligen Stätten in Jerusalem und Bethlehem, wobei er sich ganz auf die Grabes- und die Geburtskirche beschränkt. Seine Ergebnisse beruhen auf intensiven Studien verschiedener Archivalien: der osmanischen Urkunden im Başbakanlık Arşivi in Istanbul und im Archiv des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Jerusalem, sowie der Register (*siǧill* / Pl. *siǧillāt*) des *šarīʿa*-Gerichtshofes in Jerusalem. P. geht es dabei ausdrücklich nicht um eine Darstellung der zahlreichen Streitigkeiten und Auseinandersetzungen der verschiedenen christlichen Gruppierungen untereinander, sondern um eine Analyse der osmanischen Politik gegenüber diesen Konflikten.

Im ersten einleitenden Kapitel (S. 1-49) beschreibt P. zunächst die in der Grabeskirche und der Geburtskirche in Bethlehem vertretenen christlichen Gemeinschaften. Ausführlicher geht er auf die demographische Entwicklung christlicher Präsenz in Jerusalem, Bethlehem und Bait Ǧālā im 16. und 17. Jahrhundert auf der Grundlage osmanischer Steuerakten ein. Dabei zeigt sich, daß die christliche Bevölkerung in diesem Zeitraum um 12% wuchs, wobei sich gleichzeitig eine Verstädterung, d.h. eine zunehmende Umsiedlung nach Jerusalem vollzog. Für Jerusalem läßt sich sogar das numerische Verhältnis der einzelnen christlichen Gruppierungen zueinander ermitteln. Die Griechisch-Orthodoxen machten mit einen Anteil von über 50% die Mehrheit aus. Die Zahl der Kopten ging jedoch vom 16. zum 17. Jahrhundert stark zurück, während die Armenier sich von 13 auf 22% steigerten und so 1690/91 die zweitgrößte Gruppe stellten. Bezüglich der wirtschaftlichen Kraft ergibt sich anhand der Steuereinnahmen kein signifikanter Unterschied der einzelnen Gruppen. Es ist allerdings zu vermuten, daß Griechen, Armenier und Franziskaner durch Pilger und auswärtige Unterstützung den anderen Kirchen überlegen waren. Griechen und Armenier stellten zudem die bevölkerungsstärksten Gruppen dar, so daß nach P. offenbar der Umfang des

Besitzes an den Heiligen Stätten mit den jeweiligen numerischen Verhältnissen korrelierte. Eine Ausnahme bildeten hier die Franziskaner, deren Stellung sich durch die Unterstützung aus dem westlichen Europa ergab.

Das zweite Kapitel (S. 50-96) beschäftigt sich mit dem rechtlichen Status der Heiligen Stätten unter osmanischer Herrschaft. Nach einem Überblick über die rechtlichen Grundlagen – die *šarī'a*, die Sultansdekrete und die Verträge mit Venedig und Frankreich (die sog. Kapitulationen) – beschreibt P., mit welchen Problemen sich die osmanische Regierung in der Praxis auseinanderzusetzen hatte. Zunächst handelte es sich dabei um Versuche lokaler Muslime, Kirchen und Klöster zu übernehmen. Während ihnen dies in Einzelfällen gelang, achtete die osmanische Regierung in Istanbul ansonsten sehr darauf, daß mit der Grabes- und der Geburtskirche die wichtigsten christlichen Heiligtümer unangetastet blieben. Die osmanische Obrigkeit hob in ihrem Bemühen um den Schutz der Christen sogar das in der *šarī'a* verankerte Recht, muslimische Pilger in christlichen Kirchen unterzubringen, auf und genehmigte die grundlegende Reparatur und Renovierung der Geburtskirche in den 1670er Jahren. Durch diesen Schutz der christlichen Rechte vermieden die Osmanen erfolgreich eine Eskalation der christlich-muslimischen Beziehungen in Palästina. P. vertritt in diesem Zusammenhang die Auffassung, unter islamischer Herrschaft sei generell die Offenheit Jerusalems und Bethlehems für alle Christen besser gewährleistet worden als in byzantinischer Zeit und unter den Kreuzfahrern, als die jeweils eigenen Kirchen zum Nachteil der anderen christlichen Gruppierungen bevorzugt worden seien.

Im dritten Kapitel (S. 97-160), dem Kernstück der Arbeit, behandelt P. die Frage, ob es den Osmanen ebenso gelungen sei, die innerchristlichen Spannungen zu kontrollieren. Den Hauptgrund für den ab dem 17. Jahrhundert verschärft ausbrechenden Konflikt um den Besitz der Heiligen Stätten sieht P. darin, daß die griechisch-orthodoxe Kirche von Jerusalem nach den osmanischen Eroberungen wieder mit dem Patriarchat von Konstantinopel in einem Reich vereint war und daraufhin versuchte, in Jerusalem ihre alte Stellung wieder zu gewinnen und die Franziskaner von ihren unter den Mamluken okkupierten Positionen zu verdrängen. Zur gleichen Zeit verstärkte das Papsttum die Orientmission, während die Armenier als dritte Konfliktpartei – wenn gleich erfolglos – auch Ansprüche anmeldeten. P. schildert dann, wie es den Griechen zunächst gelang, das Heilige Grab und die Geburtsgrotte zu übernehmen, bis schließlich nach der osmanischen Niederlage vor Wien in den Kapitulationen von 1690 unter dem Druck Frankreichs den Franziskanern wieder ihre vorherige Stellung zugestanden wurde. P.s Darstellung der osmanischen Politik bezüglich der Streitigkeiten um den Besitz der Heiligen Stätten ergibt, daß sich die Osmanen offenbar ganz bewußt nicht auf eine einheitliche Haltung festlegen wollten. So war es keine Seltenheit, daß die verschiedenen Parteien gegensätzliche Firmane ausgestellt bekamen. Auf diese Weise hielten sich die Osmanen alle Optionen offen und konnten stets ihre Neutralität in einem für sie zu dieser Zeit noch irrelevanten, rein lokalen Streit bewahren. Insgesamt war die Frage der Heiligen Stätten bis 1690 noch eine interne Angelegenheit der Osmanen gewesen, so daß letztlich das vor Ort herrschende Kräfteverhältnis entschied. Ganz anders verhielten sich die Osmanen dagegen, wenn es um den freien Zugang aller Christen zu den Heiligen Stätten ging. Während es für sie ein rein innerchristlicher Streit war, wem welche Stätte gehörte, sahen sie es als ihre Verpflichtung an, jedem freien Zugang zu den Heiligen Stätten zu gewähren. Grundlage für diese Haltung war nach P. das islamische Recht und die lange Tradition islamischer Herrschaft in Jerusalem, der die Osmanen sich verpflichtet fühlten und der zufolge alle christlichen Gemeinschaften gleich zu behandeln waren. Außerdem hätten sich aus Einschränkungen des Pilgerverkehrs Belastungen für die internationalen Beziehungen ergeben können. Bestechungen und die Interessen lokaler Notablen beeinflußten die Haltung der Regierung in Istanbul dagegen kaum. Mit den Kapitulationen von 1690 und dem Vertrag von Karlowitz von 1699 änderte sich die Situation

völlig. Von nun an wurden die Bedingungen für die Heiligen Stätten den Osmanen von den europäischen Mächten diktiert.

Im vierten und letzten Kapitel (S. 161-200) untersucht P., in welchem Maße die Heiligen Stätten den Osmanen durch die von den Mamluken übernommene Besteuerung der Pilger als Einnahmequelle dienten. Die osmanischen Steuerlisten ermöglichen dabei auch eine Berechnung der Zahl der jährlichen Pilger. Tatsächlich dürfte die nicht unerhebliche wirtschaftliche Bedeutung dieser Einnahmen ein Grund für die von den Osmanen verfolgte Politik der freien Zugänglichkeit der Heiligen Stätten für alle Christen gewesen sein. Die osmanische Haltung in dieser Frage basierte nach P. also auf einer Mischung aus religiösen, politischen und wirtschaftlichen Erwägungen. Ein Ausblick auf die geänderten Verhältnisse im 18. und 19. Jahrhundert schließt das Buch ab.

P.s großes Verdienst besteht darin, das reiche, unveröffentlichte Quellenmaterial der osmanischen Archive und des Archivs des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Jerusalem gesichtet zu haben. Dabei geht es ihm im Rahmen seiner Fragestellung um die Politik der osmanischen Regierung, weniger um die ausführliche Behandlung von Einzelfällen. Es wäre daher wünschenswert, wenn dieses Material in Zukunft auch für detaillierte Einzelstudien herangezogen würde und ausgewählte Dokumente publiziert würden. Seine Grundthese entwickelt P. in überzeugender Weise und trägt damit wesentlich zum Verständnis osmanischer Politik gegenüber den nicht-muslimischen Minderheiten bei. Seine Auffassung, nur unter islamischer Herrschaft habe für alle Christen die gleichen Möglichkeiten bestanden, scheint mir dagegen nicht gänzlich zuzutreffen. Auch unter islamischer Herrschaft hatte die griechisch-orthodoxe Kirche vor allem im 11., aber auch nach den Kreuzzügen im 13. und 14. Jahrhundert aufgrund byzantinischer Protektion eine deutliche Vorrangstellung, während die Herrschaft der Lateiner im 12. Jahrhundert keineswegs einen Ausschluß der anderen Kirchen mit sich brachte. Kritik sei hier auch an der durchgehende Bezeichnung der verschiedenen christlichen Glaubensgemeinschaften als » Christian sects« geübt.

Ein Mangel der Arbeit besteht darin, daß P. den Katalog des Archivs des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Agamemnon Tselikas, Καταγραφὴ τοῦ ἀρχείου τοῦ πατριαρχείου Ἱεροσολύμων (Δελτίο τοῦ ἱστορικοῦ καὶ παλαιογραφικοῦ ἀρχείου ε'), Athen 1992, nicht benutzt hat und die Systematik des Katalogs, der der Ordnung der Dokumente im Archiv folgt, nicht übernommen hat. Eine Auffindung der angeführten Dokumente im Katalog und dementsprechend auch im Archiv ist so nicht möglich. Tatsächlich stellt sich die Frage, wie P. auf die von ihm angewandte einfache Durchnumerierung seiner Dokumente verfallen ist. Da P. das Archiv der Custodia di Terra Santa offensichtlich nicht zugänglich war (s. S. IX), überrascht es auch, daß er weder von Girolamo Golubovich, Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francescano. Nuova serie, Band 1, Teil 1: 1622-1720 (Acta S. Congregationis de propaganda fide pro Terra sancta 1), Florenz 1921, noch von demselben, I Frati Minori nel possesso de' Luoghi Santi di Gerusalemme e i falsi firmani posseduti dai greco-elleni. Note e documenti per la soluzione della questione de' Luoghi Santi, Florenz 1922[2], benutzt hat, wo zahlreiche Dokumente zur Geschichte der Franziskaner in Jerusalem veröffentlicht wurden. Dasselbe gilt für die für die Geschichte des orthodoxen Patriarchats von Jerusalem unerläßliche Sammlung von Dokumenten und historischen Texten von Anastasios Papadopoulos-Kerameus (Hg.), Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, 5 Bände, St. Petersburg 1894 (Nachdruck Brüssel 1963). Auch das Geschichtswerk des Patriarchen Dositheos II. von Jerusalem (1669-1707), Ἱστορία τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων διῃρημένη ἐν δώδεκα βιβλίοις 6 Bände, Thessaloniki 1982-1983, wäre als Zeitzeuge noch zu ergänzen. In der Literaturliste fehlt weiterhin die immer noch wertvolle Ἱστορία τῆς ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων von Chrysostomos Papadopoulos [Athen 1970[2] (1910[1])] ebenso wie von Kenneth M. Setton, The Papacy and the Levant 1204-1571, Band 3 und 4, Philadelphia 1984.

Obschon sich der Verzicht auf diese Werke vielleicht durch P.s Beschränkung auf die osmanische Politik erklärt, so muß doch berücksichtigt werden, daß die Osmanen ja auf Aktionen der Betroffenen reagierten. Deren Sicht sollte also bei einer umfassenden Analyse der Konflikte und der von den Osmanen jeweils entwickelten Lösungen mit einbezogen werden. Zu ergänzen wären auch noch Muhammad Adnan Bakhit, The Christian Population of the Province of Damascus in the Sixteenth Century, in: Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society, hg. von Benjamin Braude und Bernard Lewis, Band 2, New York / London 1982, S. 19-66, und Amnon Cohen, The Ottoman Approach to Christians and Christianity in Sixteenth-Century Jerusalem, in: Islam and Christian-Muslim Relations 7 (1996), S. 205-212.

Trotz dieser Einschränkungen stellt P.s Arbeit ohne Zweifel einen wichtigen und grundlegenden Beitrag zur Erforschung der Situation der orientalischen Christen Palästinas in frühosmanischer Zeit dar.

Johannes Pahlitzsch

Markus Rahn, Die Entstehung des Armenischen Patriarchats von Konstantinopel, Münster – Hamburg – London (Lit Verlag) 2002 (= Studien zur orientalischen Kirchengeschichte, Band 20), 245 Seiten, ISBN 3-8258-6207-0

Der Verf. untersucht in seiner Marburger theologischen Dissertation die Frage, ob die Gründungsgeschichte für das armenische Patriarchat von Konstantinopel, wie sie der Mechitharist Michael Č'amč'ean (1738-1823)[1] in seiner »Geschichte der Armenier«[2] berichtet, zutrifft. Danach hätte der Osmanensultan Mehmet vor der Eroberung Konstantinopels in Bursa (Brusa, Prusa) dem dortigen armenischen Bischof Yovakim zugesagt, ihn zum Oberhaupt der Armenier in Konstantinopel zu machen; dieses Versprechen hätte er 1461 eingelöst. Die Darstellung war lange unbestritten, wird aber seit einiger Zeit von einigen als unhistorisch angesehen.

Č'amč'ean gibt nicht an, worauf sein Bericht beruht. In einem ersten Schritt stellt der Verfasser deshalb die ihm bekannten Quellen für die Existenz von armenischen Bischöfen in Konstantinopel und Umgebung zusammen. Zunächst führt er zwei Stellen aus Clemens Galanus an, wonach 1307 an einer Synode in Sis ein *Yusik, episkopos stinpōlay (hayerun)* »Hesychius Episcopus Stimbolae (Armeniae)« teilgenommen habe. Er hält die Belege wegen der volkssprachlichen Namensform Konstantinopels (aus der bekanntlich »Istanbul« entstanden ist) für zweifelhaft. Ich teile die Bedenken nicht. Mit dieser – wie der Verf. zu Recht schreibt – durchaus auch sonst ähnlich belegten Namensform kann nur Konstantinopel gemeint sein. Die beiden betreffenden Bischofslisten finden sich armenisch übrigens auch bei Aġek'sandr Palčean, Patmut'iwn kat'oġikē wardapetut'ean ..., Wien 1878, 275 und 281; der Verf. zitiert insoweit (S. 30, Fußnote 91) nur die gleichzeitig erschienene lateinische Übersetzung dieses Werks (A. Balgy, Historia doctrinae catholicae ...), 311 (und 303). Er wundert sich darüber, daß die »wenig erhellende« Beifügung *hayerun* in einem der beiden Texte (Galanus und Balgy: »Armeniae«) in der Literatur »unberücksichtigt« sei (S. 31 und Fußnote 94); zu Unrecht, denn es handelt sich einfach um den westarmenischen Gen. Plur. von *hay* »Armenier«[3], lateinisch wörtlich also »Armenorum«.

Zu dieser Zeit hat es durchaus Armenier und eine armenische Kirche in Konstantinopel gegeben. Der griechische Patriarch Athanasios (1289-1293 und 1303-1309) beschwert sich beim byzantini-

1 Die Angabe des Verf. »1738-1795« (S. 17, Fußnote 9) stimmt nicht.
2 *Միքայէլ Չամչեան, Պատմութիւն Հայոց*, Band 3, Venedig 1786.
3 Vgl. etwa L. Movsessian, Armenische Grammatik, Wien 1959, 45.

schen Kaiser wie folgt, wobei er sicher die Verhältnisse in der Hauptstadt vor Augen hat: »Über das Benehmen der Armenier gegenüber ihren benachbarten orthodoxen Christen zu sprechen, schäme ich mich; Gott weiß es! Ich will nur so viel sagen: Man verbietet es ihnen nicht, eine Kirche für ihre Gottesdienste zu haben: Wenn ein Orthodoxer es da wagt, Widerspruch anzumelden, dann genügt es für die Armenier, einige Taler aufzuwenden, und sie kommen damit sehr weit.«[4]

Für 1330/31 ist ein armenischer Bischof in Konstantinopel sicher bezeugt. Der griechische Patriarch Esaias (1323-1334) antwortet in diesem Jahr auf ein Schreiben des armenischen Katholikos (in Kilikien), bei dem es um eine Kirchenunion ging. Seinen Brief läßt er durch eine Gesandtschaft überbringen, der auch der »hochwürdigste Bischof der hiesigen Armenier« (ὁ ἐντιμότατος ἐπίσκοπος τῶν ἐνταῦτα 'Αρμενίων) angehört. In einem weiteren Brief an den kilikischen König werden die Mitglieder der Gesandtschaft ebenfalls erwähnt.[5] Die Armenier Konstantinopels waren allerdings, wie in den Briefen zu lesen ist, inzwischen (alle?) zur Orthodoxie übergetreten: »Hinsichtlich der hiesigen Armenier freilich, die sich unserer heiligen und allgemeinen Kirche angeschlossen haben, habet die verbindliche Gewißheit, daß sie dies nicht aufgrund irgendeines Zwanges oder (irgendeiner) Nötigung getan haben, wie Ihr (davon) Kenntnis erlangt habt, sondern aus eigenem Entschluß, aus eigener Wahl und aus (eigenem) Wunsch. Denn wir hätten nie und nimmer die Absicht gehabt, diese in (die) Gemeinschaft aufzunehmen, wenn sie unfreiwillig zu (uns) gekommen wären.«[6] Das »eigenständige kirchliche Leben« der Armenier war also nicht nur »im von katholischen Genuesen regierten Galata« (Verf. S. 34) möglich, sondern auch im orthodoxen Umfeld. Wie freiwillig der Übertritt zur Orthodoxie war, können wir nicht überprüfen.[7] Der Empfänger hatte, wie der Text des Briefes zeigt, anscheinend andere Auskünfte erhalten, und auch der gerade zitierte Brief des Patriarchen Esaias gibt zu Zweifeln Anlaß. Was aus der armenisch-orthodoxen Gemeinde geworden ist, läßt sich nicht sagen. Wieweit die armenische Kirche des hl. Sargis in oder in der Nähe von Galata, die für 1360, 1361 und 1398 bezeugt ist, oder die wohl 1391 errichtete Kirche des hl. Gregor des Erleuchters (Verf. S. 32-34), und die zugehörigen Gemeinden orthodox oder miaphysitisch waren, wissen wir nicht.

Robert H. Hewsen gibt an, daß um 1391 der Sitz von Konstantinopel zu einem Erzbistum erhoben worden sei, zitiert dafür aber keinen Beleg.[8]

Die Zusammenstellung der Quellen des Verf. läßt sich für die byzantinische Zeit noch um

4 Übersetzung von H.-G. Beck, Byzantinisches Lesebuch, München 1982, 232, nach A. M. Maffry Talbot, The corresponcence of Athanasius I Patriarch of Constantinople, Washington 1975, 82-85 (= Brief 41) mit Kommentar S. 349 (zu Zeile 16), in dem Frau Talbot ebenfalls davon ausgeht, daß Athanasius auf die Verhältnisse in Konstantinopel anspielt. Sie verweist noch auf eine Stelle aus dem Geschichtswerk des Georgios Pachymeres († etwa 1310), in dem es heißt: »Die Stadt (d. h. Konstantinopel) hat unter vielen anderen auch armenische Einwohner« (Ausgabe und französische Übersetzung: A. Failler, Georges Pachymérès. Relations historiques, Band 4: livres X-XIII, Paris 1999 [= Corpus Fontium Historiae Byzantinae 24,4], S. 568/569). Vgl. auch Fußnote 7.

5 Herbert Hunger – Otto Kresten (Hrsg.), Das Register des Patriarchats von Konstantinopel, 1. Teil, Wien 1981, 590-605. Der armenische Bischof wird auf S. 596 (Text) bzw. 597 (Übersetzung) sowie auf S. 602/603 erwähnt.

6 Ebenda 596/597. Ähnlich im Brief an den kilikischen König, ebenda 602/603.

7 Pachymeres aaO berichtet über einen Armenier (in Konstantinopel), der sich – sehr zum Umwillen der anderen Armenier – der »katholischen«, d. h. griechischen Kirche angeschlossen hatte und – beim Übertritt – mit dem heiligen Myron gesalbt worden war .

8 Armenia. A Historical Atlas, Chicago und London 2001, 184.

einen weiteren Bischof ergänzen. Ein Kolophon von 1403 wurde »im *Hayrapetut'iwn*[9] von Konstantinopel des Erzbischofs Herrn (= griech. Κύρ[ιος]) Zacharias« (*ի Հայրապետութեան Կոստանդնուպօլսոյ արՀիեպիսկոպոսի տէր Զաքարիայի*) geschrieben.[10]

1438 ist ein Erzbischof Yovakim durch einen Kolophon in einem Pontificale für Konstantinopel bezeugt (Verf. S. 35f.). Da die Handschrift für Yovakim geschrieben wurde, scheint er erst kurz vorher geweiht worden zu sein, weil Bischöfe ein solches Pontificale als »Handwerkszeug« benötigten und sich wahrscheinlich so bald wie möglich besorgten. Die überzeugend begründete Meinung des Verf., der »Ioachim episcopus Perae« zweier Briefe aus demselben Jahr in lateinischer Übersetzung sei mit ihm identisch und es sei Pera bei Konstantinopel gemeint (S. 37-41), hat die weitaus größere Wahrscheinlichkeit für sich. Wenn in der armenischen Urfassung wirklich, wie u. a. Č'amč'ean, Palčean[11] und Ormanian[12] annahmen, »Beria« (= Βέροια, Aleppo) gestanden hätte, wäre beim lateinischen Übersetzer daraus kaum »Pera« geworden. Die Verwendung des Namens Pera für Konstantinopel bzw. Galata, wo der armenische Bischof residiert haben kann, liegt auch keinesfalls fern. 1447 wird Yovakim als Oberhirte von Bursa, Konstantinopel und Umgebung bezeichnet (Verf. S. 46).

1449 wird in Bursa wieder ein Pontificale geschrieben, und zwar für einen Bischof Melk'isēt' (Hs. Armasch Nr. 207)[13]. Es ist nicht gesagt, daß er der Ortsbischof war, so daß wir ihn nicht ohne weiteres in die Liste der dortigen Bischöfe einreihen können. Da aber Yovakim letztmals 1447 (vorbehaltlich einer noch zu besprechenden zweiten Amtszeit) und der nächste Bischof Martiros erstmals 1457 erscheint (s. gleich), bliebe in Bursa durchaus Raum für einen Bischof Melk'isēt', zumal seine Amtszeit im Hinblick auf die Anfertigung des Pontificale vermutlich erst kurz vorher begonnen hatte.

Nach einem vom Verf. (S. 51) zitierten Kolophon residierte 1459, also nach der Eroberung Konstantinopels, dort ein armenischer Bischof namens Martiros. Dieser Bischof ist als Kopist der Hs. Jerusalem 2928 schon für 1457 bezeugt; er schrieb sie in Bursa und bezeichnet sich darin als »der unwürdige Martiros aus dem Stand der Bischöfe« (*ի կարգէ եպիսկոպոսաց*).[14] Es gibt noch weitere Belege für ihn. So kopierte er auch die Hs. Erevan, Matenadaran 5223, und zwar an mehreren Orten. Die Angaben im Katalog sind für unsere Zwecke nicht genau genug,[15] doch hatte ich im September 2003 bei einem kurzen Aufenthalt in Erevan Gelegenheit, die Handschrift im Matenadaran einzusehen[16]. Martiros schrieb sie 1450 (= 899 der armenischen Zeitrechnung) im Kloster T'ort'anay (fol. 133b)[17] und 1451 (= 900) in Eanartaš Surb Nšanis (*ի դուռն եանարտաշ*

9 Armenische Bezeichnung für das Amt eines Bischofs, Patriarchen oder Katholikos, vgl. Verf. S. 34, Fußnote 109.

10 L. S. Ǧač'ikyan, 15 dari hayeren dzeŕagreri hišatakaranner. Masn arač'in (1401-1450 t't'.), Erevan 1955, 41 (Nr. 41).

11 Patmut'iwn aaO 89, Rückübersetzung: *գՅովակիմ եպիսկոպոս Բերիայ*.

12 Maġak'ia Ōrmanean, Azgapatowm, Band 2, Nachdruck Antelias 2000, Sp. 2080 (1437.).

13 H. Topdjian, Catalogue des manuscrits d'Armache [armenisch], Venedig 1962, 397. Geschrieben »im Jahr der Armenier 898«. Warum Ǧač'ikyan aaO 591, Fußnote ***, das Jahr 1445 angibt, ist mir nicht ersichtlich.

14 Norair Bogharian, Grand Catalogue of St. James Manuscripts, vol. IX, Jerusalem 1979, 132.

15 Eganyan u. a., C'uc'ak dzeŕagrac' Maštoc'i anwan Matenadarani, Band 2, Erevan 1970, Sp. 61f.

16 Herrn Dr. Azat Bozoyan, Erevan, danke ich dafür, daß er die Einsicht vorbereitet hat, sowie für seine wertvolle Hilfe bei der Entzifferung der Schreibervermerke, nicht zuletzt auch für seine Bereitschaft, einige Fragen dieser Besprechung mit mir zu diskutieren.

17 Der betreffende Vermerk ist abgedruckt bei Ǧač'ikyan, 15 dari hayeren dzeŕagreri hišatakaran-

ս. նշանիս) (fol. 181a). T'ort'anay liegt wahrscheinlich in Ostanatolien, südwestlich von Erzincan.[18] Wegen des zeitlichen Zusammenhangs wird auch Eanartaš Surb Nšanis, für das ich keinen anderen Beleg gefunden habe, in dieser Gegend zu suchen sein. Martiros bezeichnet sich als Bischof, gibt aber, wie auch bei den späteren Vermerken in der Handschrift, sein Bistum nicht an. Einen weiteren Teil der Handschrift kopierte er 1460 (= 909) in Bursa (fol. 180b).[19] Er dürfte also zwischen 1451 und 1457 in das Gebiet von Konstantinopel gekommen sein. Für 1462 (= 911) gibt er als Schreibort Jerusalem an (fol. 200b). 1463 beendete der Mönch Margarē im Erlöserkloster in Jerusalem ein Synaxar *(yaysmawurk')* und gedenkt im Kolophon u. a. des Katholikos von Sis (»im *Hayrapetut'iwn* der Armenier des Herrn Karapet«), des »Erzbischofs von Jerusalem, des Herrn Petros« und des »Herrn Martiros, des Bischofs aus Bursa *(Pursac'i)*, der sich abgemüht und das Buch gefördert hat (*որ աշխատեցաւ եւ ծաղկեց զգիրքս*)« (Jerusalem Nr. 27).[20] Ob er Martiros als Bischof *von* Bursa kennzeichnen oder nur seine Herkunft angeben wollte, läßt sich kaum sagen. Der letzte Satz bestätigt, daß sich Martiros zu dieser Zeit bei dem Schreiber in Jerusalem aufhielt. 1464 ist Martiros durch die Hs. Jerusalem 2567 nochmals eindeutig für Jerusalem belegt.[21] Er brachte es dort dann sogar zum Patriarchen und erscheint auch in der Liste der Jerusalemer Patriarchen des Verf. auf S. 219 als »Martiros Prusac'i (1491-1501)«.[22]

1469 gab es in Konstantinopel wieder einen Bischof Yovakim, wie sich aus dem Vorwort eines medizinischen Werkes des Amirdovlat von Amasia ergibt. Ob er mit dem Bischof von 1438 und 1447 identisch ist, wird nicht gesagt. Neben den vom Verf. erwähnten zwei Handschriften des Werkes gibt es weitere, die aber keine neuen Erkenntnisse bringen.[23]

Gleiches gilt für die pharmakologische Schrift desselben Autors, die 1478 vollendet wurde und für dieses Jahr den armenischen Bischof Nikolaus von Konstantinopel bezeugt.[24]

Interessanter ist wieder die vom Verf. nicht berücksichtigte Hs. Jerusalem Nr. 343 aus dem Jahre 1480 mit der Kirchengeschichte Michaels des Syrers, die von einem Priester Nersēs »in der Stadt Byzanz, die jetzt Konstantinopel heißt«, geschrieben wurde und im Kolophon Sultan Mehmet, aber keinen Bischof nennt. Auch im Kolophon einer anderen Handschrift aus diesem Jahr (Verf. S. 61f.) fehlt ein Bischof. Vielleicht gab es keinen. Bischof Nikolaus soll nach der Literatur zwar von 1478 bis 1489 regiert haben, wirklich nachweisen läßt sich das aber wohl nicht, denn der

ner. Masn ǎrač'in aaO 646 (Nr. 723) und zum Teil übersetzt von Avedis K. Sanjian, Colophons of Armenian Manuscripts 1301-1480, Cambridge/Massachusetts1969, 217 (Nr. 4).

18 Zur Lage des Klosters vgl. Sanjian, ebenda 424; Robert H. Hewsen, Armenia. A Historical Atlas, aaO Karten 129 (C 2), 177 (D 1).

19 Die betreffenden Lagen 17 (endend mit 180b) und 16 (beginnend mit fol. 181a) sind in falscher Reihenfolge gebunden. Dieser Vermerk ist auch abgedruckt bei Ḫač'ikyan, ebenda (Fußnote), mit falscher Blattzahl (»18b«).

20 Norair Bogharian, Grand Catalogue of St. James Manuscripts, vol. I, Jerusalem 1966, 136b.

21 Norayr Cowakan [d. i. Bogharian], Hay grič'ner, Jerusalem 1992, 236f. Die Beschreibung im Katalog ist ganz knapp und gibt nur an: »Schreiber: Martiros in Jerusalem 1564« (Norair Bogharian, Grand Catalogue of St. James Manuscripts, vol. VIII, Jerusalem 1977, 264).

22 Cowakan, Hay grič'ner, widmet ihm einen ganzen Abschnitt (S. 236-238); vorher veröffentlicht in der Zeitschrift »Sion«1980, 325.

23 Z. B. Hs. Galata 32 (Katalog von Katholikos Babgen, Antelias 1961, S. 126); Hamazasp Oskean (Hrsg.), Katalog der armenischen Handschriften in Handes Amsorya, Wien 1976, S. 68b, 84b; Jerusalem 250 (Bogharean, Grand Catalogue II aaO 13).

24 Z. B. Hs. Armasch 184 (Katalog H. Topjian aaO 329); Nerses Kassabian, Catalogue des manuscrits arméniens de Bulgare, Venedig 1981, S. 100 (Nr. 43), Erevan, Matenadaran 457 = L. S. Ḫač'ikyan, 15 dari hayeren dzeṙagreri hišatakaranner. Masn errord (1481-1500 t't'.), Erevan 1967, 23 (Nr. 22). Die Handschriften gehören wohl alle zur vierten Version.

einzige bekannte Beleg stammt von 1478. Die überlieferten Listen geben zwar eine ununterbrochene Reihenfolge der Bischöfe an, sie ist aber vielleicht nur als fortlaufend konstruiert. In diesem letzteren Kolophon von 1480 wird angegeben, der Sultan habe vergeblich Kandidaten für das Patriarchenamt in Konstantinopel gesucht; es wird zwar nicht gesagt, daß die Suche gerade stattgefunden habe, doch war der Sitz vielleicht immer noch vakant. Allerdings ist anzumerken, daß die Hierarchen auch sonst keineswegs immer in den Kolophonen genannt werden.

Die beiden nach Konstantinopel deportierten Kandidaten des Sultans, die Vardapeten Matthaios aus Sebaste und Abraham aus Trabzon, sind auch sonst bekannt. Ihre Deportation läßt sich zeitlich aber nicht genau festlegen. Ersterer hält sich 1463 noch im Kloster Awag auf [25], Abraham 1467/68 noch in Trabzon[26].[27] In Konstantinopel erscheinen beide erstmals 1480 in dem oben genannten Kolophon. Matthaios ist dort noch für 1482 und 1487 bezeugt.[28] Ein Wardapet Abraham hält sich 1483 im Kloster Awag auf.[29] Wenn er mit Abraham aus Trabzon identisch ist, hätte er Konstantinopel also wieder verlassen.

Die Handschrift mit dem Kolophon über die Kandidatensuche hat ein Martiros geschrieben, der für sich keinen kirchlichen Rang angibt und natürlich nicht mit dem oben erwähnten Bischof Martiros, dem späteren Jerusalemer Patriarchen, identisch ist, zumal er angibt, er sei mit anderen Armeniern 1479 aus dem Land Karamān nach Konstantinopel deportiert worden. Vielleicht ist es aber der spätere, von 1509 bis 1526 in Konstantinopel regierende Bischof Martiros.

Für den Bischof Karapet (1489-1509) läßt sich zu den beiden Belegen des Verf. für 1495[30] noch einer für 1498 anführen: »... im Jahr 947 der Armenier, im *Hayrapetut'iwn* des Herrn Karapet der Stadt Konstantinopel«[31].[32] Wahrscheinlich ist er auch in der 1497 geschriebenen Hs. Venedig, Mechitharistenbibliothek 1320 gemeint, auch wenn er nicht als Bischof bezeichnet wird: »gedenkt

25 L. S. Ḫač'ikyan, 15 dari hayeren dzeṙagreri hišatakaranner. Masn erkrord (1451-1480 t't'.), Erevan 1958, 208 (Nr. 256).

26 Ebenda 265 (Nr. 339), 278 (Nr. 358); Ḫač'ikyan, 15 dari hayeren dzeṙagreri hišatakaranner. Masn errord aaO 448f. (Nr. 610); Erevan, Matenadaran 10283 (Eganyan u. a., C'uc'ak dzeṙagrac' Maštoc'i anwan Matenadarani, Band 2, aaO Sp. 1085).

27 Eine Deportation bereits während des Ostfeldzugs des Sultans im Jahre 1461, die der Verf. für möglich hält (S. 64), kann man deshalb ausschließen.

28 Ḫač'ikyan, 15 dari hayeren dzeṙagreri hišatakaranner. Masn errord aaO 33 (Nr. 32), 99 (Nr. 120).

29 Hs. Venedig, Mechitharistenkloster 327, s. Sahak Ċemčemean, Mayr c'uc'ak hayerēn dzeṙagrac' matenadaranin Mḫit'areanc' i Venetik. Band 4, Venedig – San Lazzaro 1993, 116 (Nr. 470).

30 Der nach K'iwrtean zitierte Kolophon auf S. 66 stammt offenbar aus der Hs. Erevan, Matenadaran 6273. Er ist auch abgedruckt bei Ḫač'ikyan, 15 dari hayeren dzeṙagreri hišatakaranner. Masn errord aaO 224 (Nr. 302).

31 Ḫač'ikyan, 15 dari hayeren dzeṙagreri hišatakaranner. Masn errord aaO 274 (Nr. 367).

32 Nicht einschlägig ist der Kolophon der Hs. Venedig Nr. 353 von 1497: »... geschrieben im Jahr 946 der Armenier durch den Priester Johannes Tiwrikec'i im Tor der Kirche des heiligen Kreuzes *(surb nšan)*. ... Gedenkt auch unserer Vorsteher *(aṙadžnordk')*, des Vardapet Karapet, und des Bischofs Johannes.« (Barseġ Sargisean – Grigor Sargsean, Mayr c'uc'ak hayerēn dzeṙagrac' matenadaranin Mḫit'areanc' i Venetik. Band 3, Venedig 1966, Sp. 291f.). Dieser Schreiber kopierte 1488 auch die Hs. Erevan 277, aus deren Kolophon sich ergibt, daß sich das Kreuzkloster in der Stadt Tiwrik (östlich von Sebaste; heute: Divriği) befand; er nennt dort und in der weiteren, 1495 in Tiwrik entstandenen Hs. Erevan 7344 ebenfalls den Vardapeten Kapapet (Ō. Eganyan u. a., Mayr c'uc'ak hayerēn dzeṙagrac' Maštoc'i anuan Matenadaran, Band 1, Erevan 1984, Sp. 1165f., Nr. 277; Ḫač'ikyan, 15 dari hayeren dzeṙagreri hišatakaranner. Masn errord aaO 124 [Nr. 154] und 472 [Nr. 651]). Ein Bezug zu Konstantinopel besteht also nicht.

auch unseres Vorstehers *(arʿadžnord)*, des Vardapet Karapet, und des Bischofs Johannes«.[33] Die Erwähnung vor dem Bischof Johannes deutet auf seinen höheren Rang.

Auch für die spätere Zeit sind Kolophone nachzutragen:

1540: »Im Jahre 989 in der Herrschaft des Sultans Sulaiman und im Patriarchat des Herrn Astuacatur, des Vardapeten, kam Herr Astuacatur, der Bischof von Jerusalem, nach Stampol und machte viel Gutes, ... Gott erbarme sich der Seele der Eltern des Herrn Astuacatur, des Vardapeten, ...«. Es wird dann berichtet, daß die Handschrift, ein »goldgeschmücktes« Tetraevangelium des bekannten kilikischen Malers Tʿoros Roslin, »gefangen« nach Konstantinopel gebracht worden war,[34] sie jemand »aus der Gefangenschaft befreit« hatte und sie schließlich dem Bischof Astuacatur übergeben wurde, der sie nach Jerusalem bringen und im Jakobskloster niederlegen sollte. »Herr Astuacatur, der Vardapet«, ein Bischof Anania u. a. werden dann als Zeugen für die Übergabe genannt, die offensichtlich in Konstantinopel stattfand. (Jerusalem, Jakobskloster Nr. 251).[35]

1559: »Geschrieben ... im Jahr der Armenier 1008, in der Hauptstadt Ěstambōl, im Tor [der Kirche] des heiligen Wundertäters, des *Hayrapet* Nikolaos, durch die Hand des ... Bischofs Johannes Hamtʿecʿi« (Hs. Venedig, Mechitharistenbibliothek 529)[36]. Der Schreiber war wohl nicht der Patriarch. Ein solcher ist nicht genannt. Vielleicht war das Patriarchat gerade vakant. Nach der Liste soll zwar bis 1561 Stephanos regiert haben, doch ist dessen Regierungszeit erkennbar unsicher (s. Verf. S. 220).

1568: »Beendet wurde das Kalendarium *(tawnacʿoycʿ)* im Jahr 1017 der Armenier, am Sonnabend, dem 10. Juli, im *Hayrapetutʿiwn* des Herrn Michael, des Katholikos, unter dem Herrn Jakob, dem Patriarchen, in der Hauptstadt Ěstambawl[37] im Schatten (der Kirche) des hl. Nikolaus durch den niedrigsten Mönch Arakʿel.« (Jerusalem, Jakobskloster Nr. 3003).[38]

1568: »Beendet wurde der Almanach *(parzaytumar)* der Armenier ... in der Hauptstadt Ěstamba[w]l im zweiten Jahr der Herrschaft des Selim über die Türken *(tačkacʿ)*, im *Hayrapetutʿiwn* der Armenier des Herrn Michael (Mikʿēl), des Katholikos, unter dem Herrn Jakob, des obersten Lehrers *(rabunaypēt)*, des Patriarchen, durch den unwürdigen Abgar.« (Jerusalem, Jakobskloster Nr. 3702).[39]

1588: »Geschrieben wurde das Pontificale *(dzernadrutʿean girkʿ)* ... in der Hauptstadt Ěstambawl, im Tor (des Klosters) des heiligen Georg, das Sulu Manastĕr genannt wird, im *Hayrapetutʿiwn* des Herrn Sargis, des Erzbischofs, im Jahr 1037 ...« (Jerusalem, Jakobskloster Nr. 1167).[40] Dieser Kolophon bestätigt denjenigen von 1495 (Verf. S. 68), wonach die Marienkirche, Sulu-Kloster genannt, auch dem hl. Georg geweiht war. Das gilt auch für den nächsten[41]:

1590: »in der Hauptstadt Ěstambōl, unter der Herrschaft des Sultans Murat, des Sohnes des

33 Barseġ Sargisean – Grigor Sargsean, Mayr cʿucʿak hayerēn dzeŕagracʿ matenadaranin Mḫitʿareancʿ i Venetik. Band 3, Venedig – San Lazzaro 1966, 291f. (Nr. 353).

34 Aus einem Vermerk von 1452 ergibt sich, daß sie sich damals in Jerusalem befunden hatte.

35 Norair Bogharian, Grand Catalogue of St. James Manuscripts, vol. II, Jerusalem 1967, 21f. Auch für die Hilfe bei der Übersetzung und Interpretation der Vermerke in dieser Handschrift bin ich Herrn Azat Bozoyan sehr zu Dank verpflichtet.

36 Sahak Čemčemean, Mayr cʿucʿak hayerēn dzeŕagracʿ matenadaranin Mḫitʿareancʿ i Venetik. Band 5, Venedig – San Lazzaro 1995, 666f. (Nr. 788).

37 Gesprochen *Ěstambol*, vgl. etwa Josef Karst, Historische Grammatik des Kilikisch-Armenischen, Straßburg 1901 (Nachdruck 1970), 27.

38 Bogharian, Grand Catalogue, vol. IX, aaO 188.

39 Norair Bogharian, Grand Catalogue of St. James Manuscripts, vol. XI, Jerusalem 1991, 141.

40 Norair Bogharian, Grand Catalogue of St. James Manuscripts, vol. IV, Jerusalem 1969, 264.

41 Ein weiterer Beleg dafür aus dem Jahr 1610 – also außerhalb unseres Zeitraums – ist die Hs. Venedig, Mechitharistenkloster 395, s. Čemčemean, Mayr cʿucʿak, Band 4, aaO 564 (Nr. 594).

Sultans Mahmat, im Patriarchat des Herrn Melk'isēt', des Katholikos, im Schatten [der Kirche] des heiligen Georg ..., die auch Sulu-Manastir genannt wird« (Venedig, Mechitharistenbibliothek Nr. 1583)[42]. Nach der traditionellen Liste fand 1590 ein Wechsel im Patriarchat statt (vgl. Verf. S. 220). Ein Melk'isēt' erscheint dort jedoch nicht. Es muß sich dabei wohl um den Koadjutor von Edschmiadzin gehandelt haben (vgl. Verf. S. 217, der ihn allerdings erst ab 1593 führt). War Melk'isēt' für kurze Zeit Patriarch von Konstantinopel?

1596: Im Kolophon der Hs. Venedig, Mechitharistenbibliothek1052 wird unter anderen auch »der Patriarch Herr Tiratur« genannt.[43]

Der Verf. hat sich leider nur auf bereits für seine Fragestellung herangezogene Kolophone und die veröffentlichten Kolophonsammlungen gestützt. Da seit deren Erscheinen aber eine ganze Reihe von Handschriftenkatalogen herausgekommen ist, hätte er sie angesichts der dürftigen Quellenlage unbedingt zu Rate ziehen müssen. Ich habe die in Frage kommenden Kataloge für diese Besprechung natürlich nicht mit der Gründlichkeit durchgesehen, derer sich der Verf. im Rahmen seiner Dissertation hätte befleißigen müssen. Möglicherweise läßt sich noch mehr finden. Die von mir zusätzlich angeführten Quellen bringen zwar keine grundlegenden neuen Erkenntnisse, verändern das Bild aber doch immerhin so, daß die Erwägungen des Verf. zum Teil neu überdacht werden müssen. Ich komme gleich darauf zurück.

Weitere Abschnitte der Quellensammlung des Buches gelten der Situation der griechischen, jüdischen und katholischen Untertanen des osmanischen Reiches, den Aufenthalten Mehmets II. in Bursa sowie der Lage der Katholikate von Ēdžmiacin und Aghtamar um 1461.

In einem weiteren Hauptabschnitt befaßt sich der Autor mit geschichtlichen Voraussetzungen: Armenische Diaspora und Tetrarchie (d. h. zwei Katholikate und zwei Patriarchate der Armenier) und Politik Mehmets II. und sein Verhältnis zur Religion. Hier wie überall in der Arbeit liegt der Schwerpunkt auf dem 15. und 16. Jh., was auch sachgerecht ist.

In einem zweiten Schritt wertet der Verf. seine Quellen aus. Zunächst befaßt er sich mit dem Bischof Yovakim, der Schlüsselfigur seiner Fragestellung. Er hält es für wahrscheinlich, daß der mehrfach, erstmals 1438 und letztmals 1474, genannte Name immer dieselbe Person meint. Schwierigkeiten macht dann aber das Intermezzo des Bischofs Martiros, der für 1457 bis 1462 im Gebiet von Konstantinopel nachweisbar ist. Der Verf. stellt sich die Lage so vor, daß Yovakim noch vor der Eroberung Konstantinopels, spätestens 1447, nach Bursa übergesiedelt sei; in Konstantinopel habe spätestens seit 1459 Martiros regiert und Yovakim sei erst 1461 wieder nach Konstantinopel gekommen (S. 199f.). Die Sache ist aber nicht so einfach, weil sich Konstantinopel und Bursa, wie die Texte zeigen, kaum trennen lassen. Wie wir oben gesehen haben, schrieb Martiros 1457 und 1460 in Bursa Handschriften. Natürlich kann er dort zu Besuch gewesen sein. In dem Jerusalemer Kolophon von 1463 ist er vielleicht als Bischof von Bursa bezeichnet. Genaues läßt sich aber nicht sagen, weil die Quellen nicht aussagekräftig genug sind, um aus ihnen Amt und Amtsbezirk zweifelsfrei zu entnehmen. Wie die oben zitierten zusätzlichen Kolophone zeigen, war Martiros jedenfalls noch 1460 in Bursa und spätestens ab 1462 in Jerusalem. Der Grund für den Umzug nach Jerusalem könnte tatsächlich darin bestehen, daß 1461 Yovakim Bischof in Konstantinopel wurde und Martiros ihm weichen mußte. Dies würde die Darstellung Č'amč'eans stützen. Wenn Martiros gleichzeitig für Konstantinopel und Bursa zuständig war, läge es allerdings wohl näher, zwei Yovakime anzunehmen, einen Vorgänger und einen Nachfolger des Martiros. Der erste Yovakim müßte sonst während der Zeit des Martiros ohne Amt oder woanders gewesen sein. Geht man von zwei gleichnamigen Bischöfen aus, könnte Č'amč'eans Geschichte nicht stimmen,

42 Basile Sarghissian, Grand Catalogue des manuscrits arméniens de la Bibliothèque des PP. Mekhitaristes de Saint-Lazare [armenisch], Band 1, Venedig 1914, 311f. (Nr. 66).

43 Čemčemean, Mayr c'uc'ak, Band 4, aaO 211 (Nr. 491).

denn der Sultan soll das Versprechen vor der Eroberung Konstantinopels einem Bischof Yovakim gegeben und es 1461 gegenüber demselben Bischof eingelöst haben.

Der Verf. geht – nach weiteren historischen Erwägungen, die hier nicht dargestellt werden können – im Ergebnis davon aus, daß nichts gegen die Richtigkeit der Angaben Č'amč'eans spreche; seine Schilderung erweise sich »als grundsätzlich historisch vertrauenswürdig, wenn auch nicht in jedem Detail verifizierbar« (Zusammenfassung S. 191f.). Er habe sich dabei möglicherweise auf mündliche Überlieferungen aus Konstantinopel gestützt (S. 176). Das mag sein, aber es ist genauso gut möglich, daß er eine uns nicht bekannte schriftliche Quelle benutzte, etwa in der Bibliothek der Venediger Mechitharisten. Da die dortigen Handschriften noch nicht alle katalogisiert sind, können wir das nicht ausschließen.

Wenig überzeugend finde ich die Überlegungen des Verf. zu den Amtsbezeichnungen. Die Annahme, daß in dem Vermerk von 1543 die Titel »Vardapet« und »Patriarch« gleichzeitig verwendet würden, ersterer sogar vor dem zweiten, der Patriarchentitel also dem des Vardapeten nachgeordnet werde (S. 70f.), ist nicht zwingend. Ich verstehe den Text vielmehr so, daß die frühere Eigentümerin die Handschrift dem späteren Patriarchen schenkte, als dieser das Patriarchenamt noch nicht innehatte. Der Zusatz »der jetzt Patriarch ist« im »protokollierten« Text der Schenkerin dient der Identifizierung der beschenkten Person. Der Schenkungsvermerk wurde dann nachträglich vom Beschenkten geschrieben, wobei er sich selbst auch nur als Patriarch, nicht als Vardapet bezeichnet.

Entsprechendes gilt für den vom Verf. herangezogenen Kolophon von 1544, wonach der Bischof Zacharias die Kopie auf Bitten des Vardapet Astuacatur, »des Patriarchen, der jetzt auf dem Stuhl des *hayrapet* Johannes Chrysostomos sitzt«, angefertigt hat. Der Auftrag könnte zu einer Zeit erfolgt sein, als Astuacatur noch Vardapet war, der Abschluß der Handschrift nach dessen Ernennung zum Patriarchen.[44]

Auffällig ist aber jedenfalls der oben zitierte Kolophon von 1540, in dem zwar von einem »Patriarchat« des konstantinopolitanischen Astuacatur die Rede ist, er aber trotzdem als »Vardapet« bezeichnet wird, während sein Jerusalemer Amtskollege als »Bischof« Astuacatur erscheint und einer der Zeugen, ein sonst wohl nicht bekannter Anania, gleichfalls den Bischofstitel trägt. Sollte Astuacatur das Patriarchenamt von Sultans Gnaden ohne Bischofsweihe ausgeübt haben? Das kann aus einem Grund, auf den mich Azat Bozoyan aufmerksam gemacht hat, durchaus sein. Die Bischofsweihe wird bei den Armeniern nur vom Katholikos erteilt. Der Kandidat mußte also nach der Ernennung durch den Sultan erst nach Ēdžmiacin in Großarmenien reisen.[45] Abgesehen davon, daß diese Reise ohnehin einige Zeit beanspruchte, war sie in Zeiten kriegerischer Auseinandersetzungen zwischen Türken und Persern ganz unmöglich. Es kann deshalb sein, daß mancher Patriarch von Konstantinopel nie zum Bischof geweiht wurde. So erscheint auch später der Titel Vardapet, zum Beispiel 1610 in der Hs. Venedig, Mechitharistenbibliothek 315, wo von der

44 Der vom Verf. 71f. nach der Ausgabe von Akinean zitierte Kolophon steht in der Handschrift Manchester, John Rylands Library Nr. 3, vgl. Y. K'iwrtean, C'uc'ak hayerēn dzeŗagrac' Manč'ēsdri Čan Raylĕnts matenadaranin, in: Sion 49 (1975) 199f. Norayr Bogharian, Hay groġner, Jerusalem 1971, 460, hatte bereits darauf hingewiesen, daß sich die betreffende Handschrift jetzt in Manchester befindet.

45 Er hätte wohl auch vom Katholikos von Sis geweiht werden können, doch bestand zwischen dem Patriarchen in Konstantinopel als dem Ethnarchen der Armenier im Osmanischen Reich und dem ebenfalls im Osmanischen Reich residierenden Katholikos von Sis als geistlichem Oberhaupt möglicherweise eine gewisse Rivalität.

»Vorsteherschaft *(aṙadžnorduṭ'iwn)* des Vardapet Grigor aus Kaisareia« gesprochen[46], oder in der Hs. Venedig 1273, die 1614 zur Zeit des »Patriarchats des Vardapet Johannes« geschrieben wurde[47].

Wenn der Nachfolger Stephanos sich 1551 als »Vardapet« bezeichnet, könnte das allerdings auch daran liegen, daß er zu diesem Zeitpunkt als Patriarch abgesetzt war (»der ich Patriarch *war*«). Im übrigen ist es aber auch keineswegs selten, daß ein Patriarch zusätzlich den ehrenvollen Titel Wardapet führt. So wird – um nur ein Beispiel zu nennen, der erwähnte Astuacatur in der Hs. Venedig, Mechitharistenbibliothek 276 als »Wardapet und Patriarch der Hauptstadt Konstantinopel« bezeichnet.[48]

Da der Titel »Patriarch« in Konstantinopel erstmals in dem Kolophon von 1540 erscheint (also nicht erst 1543, wie der Verf. anhand seiner Quellen meint), ist er vielleicht erst kurz zuvor eingeführt worden, auch wenn das »Patriarchat« als Institution schon in dem Kolophon von 1480 bei der vergeblichen (!) Suche nach einem Kandidaten bekannt ist. Dafür spricht, daß in den nicht wenigen Quellen vor 1540 kein Amtsinhaber den Titel führt, er danach aber häufig vorkommt. Für den Zustand nach 1540 sind die Kolophone hierfür aussagekräftiger als die Bischofsliste, die der Verf. auf S. 220 übernommen hat.

Eine Einführung des Patriarchentitels etwa 1540 könnte die Formulierung in den beiden Vermerken von 1543 und 1544 erklären, wonach Astuacatur »jetzt« Patriarch ist: die Neuigkeit wird besonders hervorgehoben. Das wäre dann lange Zeit nach der behaupteten Errichtung durch den Sultan im Jahre 1461. Nun muß das Amt als Oberhaupt der Armenier im osmanischen Reich und die Bezeichnung als »Patriarch« nicht gleichzeitig entstanden sein. Der Sultan kann dem Bischof eine entsprechende Leitungsfunktion als Ethnarch der Armenier übertragen haben, ohne daß dieser gleich den Titel Patriarch führte. Dem widerspräche allerdings der Bericht Č'amč'eans, wonach der Sultan Yovakim ausdrücklich zum *patrik*, d. h. Patriarchen, ernannt habe. Hier erscheint Č'amč'ean weniger glaubhaft. Sollte der Besuch des Jerusalemer Patriarchen in Konstantinopel 1540 der Anlaß gewesen sein, daß sich das dortige kirchliche Oberhaupt ebenso bezeichnete?

Mit einem anderen Verständnis der beiden Kolophone von 1543 und 1544 erledigt sich die Überlegung des Verf. (S. 72), die Worte »zur jetzigen Zeit« bedeuteten, daß das Patriarchenamt »zeitlich begrenzt« sei, ohnehin eine unwahrscheinliche Annahme, für die wir auch bei den folgenden Amtsinhabern keinerlei Anhaltspunkte haben.

Es erscheint durchaus möglich, daß Bischöfe im dortigen Gebiet trotz ihrer höheren hierarchischen Stellung einem Vardapeten, der das vom Sultan verliehene Patriarchenamt innehatte, unterstanden, wenn auch vielleicht nur im »staatskirchenrechtlichen« Sinn.[49] Das gilt allerdings nicht – wie der Verf. auf S. 72 meint – für den Bischof Zacharias des oben zitierten Kolophons von 1544, weil Zacharias sich nur vorübergehend in Konstantinopel aufhielt; es handelt sich nämlich offenbar um Zacharias, den bekannten Bischof von Gnunik[50].

Für ganz unwahrscheinlich halte ich die Überlegungen des Verf., der erste »Patriarch« Yovakim habe den Patriarchentitel wegen der Usurpation des Stuhles von Ēdžmiacin durch den Katholikos

46 Sahak Čemčemean, Mayr c'uc'ak hayerēn dzeṙagrac' matenadaranin Mḫit'areanc' i Venetik. Band 7, Venedig – San Lazzaro 1996, 920 (Nr. 1422).

47 Ebenda 725 (Nr. 1369).

48 Čemčemean, Mayr c'uc'ak, Band 7, aaO 368 (Abschnitt 13).

49 Die Angabe im Kolophon von 1544, Astuacatur sitze auf dem Stuhl des *hayrapet* Johannes Chrysostomos, legt allerdings nahe, daß das Patriarchat im üblichen Sinne als kirchliches Amt verstanden wurde.

50 Zu ihm vgl. etwa Vahan Inglisian, Die armenische Literatur, in: Handbuch der Orientalistik, I/VII, Leiden 1963, 215f.; Norayr Poġarean, Hay groġner, Jerusalem 1971, 460-463.

von Aghtamar in der Zeit von 1460-1462 angenommen, ihn dann aber nach der Wiederherstellung der kanonischen Ordnung in Ēdžmiacin aus Gründen der Einheit der Kirche nicht mehr geführt (S. 178, 188f., 193). Mit dieser Spekulation, für die es keinen Anhaltspunkt gibt, soll wohl die Darstellung Č'amč'eans unbedingt »gerettet« werden.

Ein Rätsel ist mir die merkwürdige Bezeichnung für das Oberhaupt der Armenier in Konstantinopel in einer osmanischen Urkunde von 1570: مرخصه oder مرحصه. Der Verf. schließt sich der Meinung an, es sei eine »arabisierte Form des ursprünglich syrischen Titels *mār ḫasyā*, zusammengesetzt aus *mār(y)* «(mein) Herr«, und *ḫasyā*, einer ehrenvollen Bezeichnung hochrangiger Geistlicher.« (S. 82). Sicher sind *mār(y)* und *ḫasyā* Titel für Bischöfe, ich kann mich aber nicht erinnern, ihnen im Syrischen in dieser Kombination begegnet zu sein. Das Schriftbild in der Urkunde weicht auch beträchtlich von dieser Deutung ab, insbesondere ist die Ersetzung des *s* durch *ṣ* schwer nachvollziehbar. Nach Berberian soll der Begriff von den Nestorianern zu den Mongolen und von dort zu den Türken gelangt sein. Die Frage bedürfte einer eigenen Untersuchung.

Einige Kleinigkeiten:

Der Titel *mahdasi* (o. ä.) für Jerusalempilger kommt zwar vom arabischen *maqdisi* mit der Wurzel *qds* »heilig«, geht aber auf den üblichen arabischen Namen für Jerusalem, nämlich Bait al-Maqdis, zurück. Der Träger des Titels ist also nicht »geheiligt« (so S. 69 mit Fußnote 278), sondern »Jerusalemer«, vgl. meinen Aufsatz »Der Ehrentitel ›Jerusalempilger‹ (syrisch *maqdšāyā*, arabisch *maqdisī*, armenisch *mahtesi*), in: OrChr 75 (1991) 44-61. *hači* ist – wie der Verf. S. 70, Fußnote 280 richtig schreibt – »eine christliche Adaption« des arabisch-osmanischen *ḥāǧǧi* »Pilger nach Mekka« (ebenda 57), so daß das Fragezeichen auf S. 70, Zeile 1 gestrichen werden kann.

Der Buchtitel des Verzeichnisses der Jerusalemer Handschriften, den der Verf. auf S. 90, Fußnoten 378f. nach Berberian angibt, ist mir nicht bekannt. Berberian wird den Katalog von Norayr Poġarean. Mayr c'uc'ak dzeṙagrac' srboy Yakobeanc', Band 4, Jerusalem 1956, gemeint haben, wo die Listen der Konstantinopler Bischöfe auf S. 144 (Hs. 438) und 186 (Hs. 462) behandelt sind. Der Text ist im Katalog aber stark abgekürzt und bietet viel weniger als das Zitat bei Berberian. Das gilt auch für die zweite Ausgabe des Katalogs (mit dem englischen Nebentitel: Norair Bogharian, Grand Catalogue of St. James Manuscripts), Band 3, Jerusalem 1968, S. 402 und 443.

S. 106: Die hebräische Abkürzung מ[ו]הר"ר bedeutet מוֹרֵנוּ [מוֹרִי] רַבִּי רַב, also – vollständiger als beim Verf. – »unser (mein) Lehrer, der Meister Rabbi (N. N.)«.

Formal ist der Aufbau der Arbeit in die Teile 1) Bericht über die Quellen, 2) Auswertung der Quellenbefunde und 3) Rekonstruktion der Entwicklung ungeschickt, weil dabei vieles schon Gesagte ein- oder sogar zweimal wiederholt wird. Bei einer weniger schematischen Gliederung wäre dies vermeidbar gewesen.

Dem Buch hätte zumindest ein Personenregister beigegeben werden sollen. Hilfreich sind die Zeittafel und die Bischofslisten sowie das umfangreiche Literaturverzeichnis am Schluß.

Der Verf. erweist sich als sachlich gut informiert, nicht zuletzt was die nichtarmenischen Quellen anbelangt, und auch als sprachkundig in Bezug auf das Armenische. Mit seiner Dissertation bietet er einen nützlichen Beitrag zur Geschichte der armenischen Kirche. Die Entstehung des armenischen Patriarchats Konstantinopel ist darüber hinaus aber auch für die Situation der christlichen Untertanen im Osmanischen Reich von Interesse. Ob man allen Überlegungen des Verf. folgen kann, ist eine andere Frage. Wenn er sich noch etwas mehr Mühe gemacht hätte, hätte das Buch inhaltlich vollständiger und besser lesbar sein können.

Hubert Kaufhold

George Nedungatt (Ed.), A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches, Rom (Pontificio Istituto Orientale) 2002 (= Kanonica; 10), 976 Seiten, ISBN 88-7210-336-3

Die katholische Kirche besitzt – neben dem 1983 in Kraft getretenen (neuen) Codex Iuris Canonici (CIC) für die lateinische Kirche – seit 1990 einen einheitlichen »Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium« (CCEO), der für alle 21 unierten Ostkirchen gilt. Das lateinische Gesetzbuch hatte mit dem CIC von 1917 einen Vorläufer. Dagegen ist das Gesetzbuch für die Ostkirchen ein Novum. Der Gedanke, ein solches Werk zu schaffen, kam aber schon bald nach der Promulgation des CIC von 1917 auf. 1927 begannen die Arbeiten, die auch wissenschaftlichen Gewinn abwarfen. Da man die Traditionen der Ostkirchen berücksichtigen wollte, entstanden zur Vorbereitung Ausgaben, Übersetzungen und Kompendien sowie Untersuchungen orientalischer kirchenrechtlicher Quellen. Sie wurden in der Reihe »Codificazione Canonica Orientale. Fonti« in drei Serien mit fast 60 Bänden veröffentlicht. Erwähnt seien etwa die vierbändige Ausgabe der frühen griechischen Konzils- und Kirchenväterkanones von Périclès-Pierre Joannou (1962-1964), die Erstübersetzung des »Ordo iudiciorum ecclesiasticorum« des ʿAḇdīšōʿ bar Brīḵā (Ebedjesus von Nisibis) von Jacque-M. Vosté (1940), die Ausgabe und Erstübersetzung der armenischen »Canones Apostolici« von Hemaiagh Ghedighian (1941), die dreibändige Zusammenstellung westsyrischer einschlägiger Quellen von Paul Hindo (»Disciplina Antiochena Antica. Siri« (1941, 1943, 1951), die grundlegenden Untersuchungen von Garabed Amaduni über das armenische Mönchtum (»Monachismo«) (1940), von Jean-Baptiste Darblade über »La collection canonique arabe des Melkites« (1946) und Pladicus a S. Joseph (= Placid J. Podipara) über die malankarischen Quellen (1937, 1940). Eine kanppe zusammenfassende Darstellung verschiedener Verfasser erschien bereits 1932: »Studi storici sulle fonti del diritto canonico orientale«. Teilbereiche der neugeschaffenen Kodifikation für die Ostkirchen wurden durch vier Motuproprio von 1949 bis 1958 in Kraft gesetzt. Aufgrund der Ergebnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils nahm eine 1972 errichtete Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Orientalis Recognoscendo die Arbeit neu in Angriff. Die laufenden Diskussionen und Entwürfe sind in der eigens dafür gegründeten und von 1975 bis 1990 erschienen Zeitschrift »Nuntia« dokumentiert. 1989 legte die Kommission dem Papst den endgültigen Entwurf vor, der mit geringfügigen Änderungen am 18. Oktober 1990 promulgiert wurde und am 1. Oktober 1991 in Kraft trat. Für die Auslegung der beiden Gesetzbücher von 1983 und 1990 wurde ein »Pontificium Concilium de Legum Textibus Interpretandis« geschaffen. Durch das Motuproprio »Ad tuendam fidem« vom 18. Mai 1998 wurden bereits Änderungen des Codex vorgenommen.

Das Schrifttum über das Gesetzbuch für die Ostkirchen hat bereits beträchtlichen Umfang angenommen. Die bis dahin erschienene Literatur hat Eva Synek im Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen »Kanon«, Band 11 (1993) 82-134 zusammengestellt. Laufende Bibliographien finden sich vor allem im »Archiv für katholisches Kirchenrecht«, seit 1998 auch in den in Budapest erscheinenden neugegründeten Zeitschrift »Folia Canonica. Review of Eastern and Western Canon Law« (bisher vier Jahrgänge).

Schon mehrere Bände der von George Nedungatt herausgegebenen Reihe »Kanonika« der kanonistischen Fakultät des Päpstlichen Orientalischen Instituts in Rom sind dem CCEO gewidmet. Der vorliegende zehnte Band stellt einen Kommentar zu dem Gesetzbuch dar. Mitgearbeitet haben zwanzig Verfasser aus verschiedenen Ländern und katholischen Kirchen, darunter zehn Konsultoren der oben erwähnten Kommission für die Revision des orientalischen Kirchenrechts (Winfried Aymans, Marco Brogi, Carl Gerold Fürst, Jean Gaudemet, René Metz, George Nedungatt, Velasio de Paolis, Joseph Prader, Dimitrios Salachas, Ivan Žužek), weitere gegenwärtige oder

frühere Kirchenrechtler der kanonistischen Fakultät des Päpstlichen Orientalischen Instituts (Jobe Abbass, Danilo Cecarelli Morolli) und andererer Hochschulen (Giorgio Feliciani, Zenon Grocholewski, John H. Faris, Joaquin Llobell, Salvatore Manna, Francis Morrisey, Luis Navarro, Pio Vito Pinto). Die Sachkunde der Verfasser steht außer Frage.

Nach den üblichen Prolegomena ist in englischer Übersetzung die Ansprache abgedruckt, die Papst Johannes Paul II. am 25. Oktober 1999 bei der Präsentation des neuen Gesetzbuches gehalten hat. Es folgt ein Vorwort von Ivan Žužek, der als Sekretär der Kommission für die Revision des orientalischen Kirchenrechts maßgeblich an der Entstehung beteiligt war. Anschließend gibt John D. Faris eine geschichtliche Einleitung in die Kodifikation des orientalischen Kirchenrechts (S. 39-56). Danach sind die von der Kommission beschlossenen Grundsätze für die Revision des orientalischen Codex abgedruckt, die sich in Kürze den Überschriften entnehmen lassen; die wesentlichen sind: ein einziger Codex für alle Ostkirchen, orientalischer Charakter und ökumenischer Charakter.

Der eigentliche Kommentar besteht aus 31 Abschnitten entsprechend den »Einleitenden Kanones« und den 30 Titeln des CCEO. Er schließt sich also nicht an jeweils einen der Kanones an, die auch gar nicht abgedruckt sind, um – wie der Herausgeber schreibt – den Umfang des ohnehin schon sehr dicken Bandes nicht noch mehr anschwellen zu lassen. Der Text der Kanones muß also jeweils einem anderen Buch entnommen werden. Das ist keine wesentliche Erschwernis, weil inzwischen nicht nur zweimal der lateinische Originaltext (Acta Apostolicae Sedis LXXXII, N. 11 vom 18. Oktober 1990; CCEO fontium annotatione auctus, 1995), sondern auch Übersetzungen ins Englische (hrsg. von Canon Law Society of America, Washington, DC, 1992[1]; 2. Auflage 2001) und ins Deutsche (hrsg. von Libero Gerosa und Peter Krämer, Paderborn 2000; mit lateinischem Text) vorliegen. Die Kommentierung gibt zunächst einen Überblick über den Inhalt des Titels, verweist auf entsprechende Kanones des CIC und widmet sich dann dem Inhalt der einzelnen Kanones, die in der Regel nacheinander und einzeln abgehandelt werden; teilweise werden auch einige Kanones zusammen erörtert. Die Kommentierung wird durch Fußnoten ergänzt und am Schluß der Abschnitte ist jeweils einschlägige Literatur angegeben. Insgesamt handelt es sich eher um eine lehrbuchmäßige Darstellung, die den Inhalt der Bestimmungen und die Zusammenhänge erläutern will, weniger um eine Auflistung und Lösung möglichst vieler Einzelfragen. Das Buch ist auch in erster Linie für Studenten des Kirchenrechts gedacht (S. 9). Die Namen der jeweiligen Verfasser lassen sich übrigens nur dem Inhaltsverzeichnis entnehmen.

Den Schluß bilden die etwas aus dem Rahmen fallenden, aber sicherlich nützlichen Beiträge von Jobe Abbass »CCEO and CIC: A Comparative Study« (S. 847-896) und von Danilo Ceccarelli Morolli »Sources of the Canons of CCEO« (S. 897-903), ferner Tabellen, in denen sich die einander entsprechenden Kanones des CCEO und der Gesetzgebung der vier erwähnten Motuproprio bzw. des CCEO und des Codex für die lateinische Kirche auffinden lassen, sowie ein Register der zitierten Kanones des CCEO. – Abbass stellt zunächst fest, daß die beiden Codices im wesentlichen die gleichen Materien regeln und auf einigen Gebieten (etwa in Bezug auf die höchste Gewalt in der Kirche oder die Rechte und Pflichten der Gläubigen) identisch sind. Er bespricht dann im einzelnen die Materien, bei denen sich die Gesetzbücher unterscheiden, entweder inhaltlich oder dadurch, daß in einem von beiden ein Thema ganz fehlt (Kirchen sui iuris, Aufnahme in eine eigenberechtigte Kirche, Metropoliten, Kardinäle und römische Kurie, usw.). – Ceccarelli Morolli weist zu Recht darauf hin, daß die Rechtsquellen des verschiedenen Ostkirchen sich sehr

1 Georg Nedungatt hat die Übersetzung von nicht weniger als 881 der insgesamt 1546 Kanones kritisiert und einen ganzen Band von 368 Seiten mit Verbesserungen vorgelegt: A Companion to the Eastern Code. For a New Translation of Codex Canonum Ecclesiarum Orientalius, Rom 1994 (= Kanonika 5).

stark unterscheiden. Damit war meines Erachtens die ausdrücklich gestellte Aufgabe, ein einheitliches Gesetzbuch für alle Ostkirchen unter Wahrung ihrer Traditionen zu schaffen, von vornherein nicht lösbar. Sowohl aus der Ausgabe des CCEO »fontium annotatione auctus« wie den Ausführungen von Ceccarelli Morolli ergibt sich, daß – an östlichen Quellen – in erster Linie die griechische und byzantinische Tradition berücksichtigt wurde, kaum diejenige der anderen Ostkirchen. – Konkordanztabellen für die beiden Gesetzbücher (CIC - CCEO und CCEO - CIC) enthält übrigens bereits die »Canones-Synopse zum Codex Iuris Canonici und Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium« von Carl Gerold Fürst, Freiburg u. a. 1992 (vgl. meine Besprechung in OrChr 77 [1993] 250-251).

Ein Sachregister fehlt. Der Herausgeber verweist auf S. 20 insoweit auf den »Index Analyticus Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium« von Ivan Žužek, Rom 1992 (= Kanonika 2) sowie die oben genannte revidierte englische Übersetzung.

Das mir vorliegende Rezensionsexemplar ist broschiert, das Buch ist aber wohl auch gebunden erhältlich.

Jeder Benutzer eines Kommentars zu einem Gesetzestext weiß, daß sich der Nutzen für die Rechtsanwendung oder etwaige Defizite erst bei der alltäglichen Benutzung in der Praxis und dem Versuch, damit konkrete Fälle zu lösen, herausstellen. Insoweit läßt sich aufgrund bloßer Lektüre kein abschließendes Urteil abgegeben. Was den ohnehin im Vordergrund stehenden didaktischen Charakter anbelangt, ist zu sagen, daß sich der Band auf jeden Fall als Einführung in den CCEO sehr gut eignet.

Hubert Kaufhold

Iso Baumer, Von der Unio zur Communio. 75 Jahre Catholica Unio Internationalis, Freiburg, Schweiz (Universitätsverlag) 2002 (= Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 41), 529 Seiten, ISBN 3-7278-1368-7

Der Verf., pensionierter Gymnasiallehrer, hat sich in mehrfacher Hinsicht um die Ostkirchen und die Wissenschaft vom Christlichen Osten große Verdienste erworben. Erwähnt sei vor allem seine entsprechende Lehrtätigkeit an der Universität Freiburg in der Schweiz, seine von 1990 bis 1996 erschienene dreibändige Biographie des Prinzen Max von Sachsen, der ebenfalls in Freiburg Ostkirchenkunde lehrte, (vgl. meine Besprechung in OrChr 80, 1996, 286-289) und seine Tätigkeit als Generalsekretär der Catholica Unio Internationalis von 1994 bis 2000. In dieser Eigenschaft war er wie kein anderer berufen, eine Geschichte dieser der kirchlichen Einheit verpflichteten Organisation zu schreiben.

Die Bemühungen, die getrennten Christen wiederzuvereinigen, sind fast so alt wie die Trennungen selbst. Seit dem Ende des 19. Jh. verstärkten sich die Anstrengungen der römischen Kirche wieder, die »Dissidenten« zur Einheit der Kirche zurückzuführen. Erinnert sei etwa an die einschlägigen Enzykliken Papst Leos XIII. (1878-1903), die zu einer intensiveren wissenschaftlichen Beschäftigung mit den Ostkirchen und zur Gründung von Hilfswerken führten, oder die Gründung der Ostkirchenkongregation und des Päpstlichen Orientalischen Instituts durch Papst Benedikt XV. im Jahre 1917. Von erheblicher Bedeutung waren die Auswirkungen des Ersten Weltkriegs und der kommunistischen Herrschaft in Rußland, durch die viele Angehörige von Ostkirchen nach Mittel- und Westeuropa verschlagen wurden. In diesem eingangs vom Verf. skizzierten Milieu liegen auch die Wurzeln der Catholica Unio, die auf ein Hilfswerk für die Ukrainer

(»Ukrainisches Religionskomitee«) zurückgeht, das 1921 in Wien entstand. Treibende Kraft war der Benediktinerpater Augustinus von Galen (1870-1949), der den Verein zu seiner Lebensaufgabe machte. Als sich die Arbeit nicht mehr nur auf die Ukrainer beschränkte, änderte man den Namen in »Catholica Unio«. Nach den Statuten, die 1924 päpstlich approbiert wurden, sollte es »ein Verein zur Erweckung und Stärkung der Bestrebungen für die Vereinigung der orientalischen Christen mit der katholischen Kirche« sein. Weiter heißt es: »Der hauptsächlichste und nächste Zweck der Catholica Unio ist die Errichtung und Erhaltung von Seminarien zur Heranbildung von Priestern, die als Apostel des Unionsgedankens in die nicht unierten Länder gehen wollen; ferner die Verbreitung von Schriften, die dem Unionsgedanken dienen.« 1927 wurde der Sitz nach Freiburg in der Schweiz verlegt.

Im ersten Teil (S. 31-272) schildert der Verf. weiter die wechselvolle Geschichte des Vereins bis 1955, der sich vor allem durch die Bemühungen P. von Galens zunächst stark ausbreitete und noch in den 20er und 30er Jahren des 20. Jh. in mehreren westeuropäischen Ländern und in Nord- und Mittelamerika Fuß faßte. Heute ist er allerdings nur noch in Deutschland, Österreich und der Schweiz vertreten. In einem weiteren Kapitel wird das Ende der Ära P. von Galens und die Tätigkeit seines Nachfolgers Conrad Fischer (1949-1955) dargestellt.

Der zweite Teil befaßt sich in gleicher Ausführlichkeit mit den nationalen Sektionen in Österreich (die 1938 durch die deutsche Annektion zum Erliegen kam), in Deutschland (bis zum Zweiten Weltkrieg) und in der Schweiz (bis 1955) (S. 273-362). Für Deutschland ist besonders das von der Catholica Unio getragene »St. Andreas-Kolleg« in München (1932-1939) und die Zeitschrift »Der Christliche Orient« (1936-1941) hervorzuheben.

Der dritte Teil gilt der Geschichte der Catholica Unio von 1945 (bzw. 1955) bis 1999 (S. 367-478), und zwar dem Generalsekretariat in Freiburg in der Schweiz sowie den eigenständigen Vereinen in Österreich (seit 1999 unter dem Namen »Andreas-Petrus-Werk«, in meinen Augen ein wenig glücklicher Namenswechsel), Deutschland und der Schweiz. Der Verf. stellt – wie in den vorhergehenden Teilen – die kirchliche Situation, die Tätigkeit der Verantwortlichen, die Veröffentlichungen und die sonstigen Aktivitäten – etwa Vorträge, Ausstellungen und Feiern ostkirchlicher Liturgien – eingehend dar. Für diesen Zeitraum seien besonders genannt die in Würzburg erscheinende Zeitschrift »Der Christliche Osten« und der Romanos-Chor in der Schweiz.

Der vierte Teil besteht aus Dokumenten (S. 479-506), in dem u. a. die Statuten abgedruckt sind. Nach einem Schlußwort des Verf. folgt eine Bibliographie und ein Personenregister.

Die Darstellung ist minutiös und beruht auf Archivalien der Catholica Unio und anderer kirchlicher Stellen, auf gedruckten Quellen und den persönlichen Erinnerungen des Verf. Er wollte, wie er im Vorwort schreibt, keine Festschrift verfassen, sondern unbestechlich schildern. Das ist ihm im vollen Umfang gelungen. Er schildert die Erfolge der Arbeit, aber auch die zahlreichen Schwierigkeiten und Rückschläge und nicht zuletzt auch die Unzulänglichkeiten so mancher Repräsentanten und kirchlicher Stellen. Als Beispiel sei die merkwürdige Rolle erwähnt, die Dr. Hermann Joseph Wehrle spielte, der 1930/1 für sechs Monate deutscher Landessekretär war; es handelt sich um den späteren Kaplan Wehrle, der im Zusammenhang mit Plänen für ein Attentat auf Hitler vom Volksgericht zum Tode verurteilt und am 14. September 1944 (nicht 1942, so S. 300) hingerichtet wurde.

Eine positive Entwicklung hebt der Verf. besonders und zu Recht hervor, und welche Bedeutung er ihr beimißt, ergibt sich schon aus dem Titel des Buches: »Die Idee der Unio wurde abgelöst von der Idee der Communio – die Kirche wird verstanden als Koinonia/Gemeinschaft –; und so kann eine künftige *eine* Kirche nicht mehr einfach durch Union, Anschluß, entstehen, sondern sich nur in der gemeinsam erbeteten und erarbeiteten Communio schenken lassen.« (S. 20).

Leitmotiv des Umgangs mit den anderen Kirchen sei »nicht mehr Missionierung und Bekehrung, sondern Gespräch und gemeinsames Bemühen um die Wiedergewinnung der Einheit«; dieser Ansatz, der schon seit Anfang des 20. Jh. von einigen, wie dem Prinzen Max von Sachsen, vertreten wurde, habe sich erst unter Papst Johannes XXIII. durchgesetzt (S. 25).

Der Band enthält nur eine Photographie mit den Männern der ersten Stunde. Der Verf. verspricht aber eine volktümlichere Publikation, die auch Bilder enthalten soll.

Einige Randbemerkungen:

Der auf S. 284 erwähnte Mäzen ist der Münchener Industrielle Theodor Freiherr von Cramer-Klett (1874-1938), vgl. etwa W. Kosch, Das katholische Deutschland, Band 1, Augsburg 1933, Sp. 367f.

S. 318: Ich besitze ein Exemplar der dem Verf. nicht zugänglichen 1. Auflage des von P. Chrysostomus Baur OSB in München im Namen der Catholica Unio herausgegebenen Buches »Der Christliche Orient«. Es stammt aus dem Nachlaß von Georg Graf, der mit zwei Beiträgen darin vertreten ist. Die erste Auflage hat genau das gleiche Titelblatt wie die zweite (natürlich ohne den Vermerk »2. verm. Auflage«) und umfaßt 88 Seiten (5,5 Bögen) nebst bedruckter Umschlagseiten. Das Vorwort ist auf November 1930 datiert, so daß das Buch – wie der Verf. richtig vermutet – Ende 1930 erschienen sein dürfte. Der Herausgeber P. Baur beklagt im Vorwort, er habe sich in die Zwangslage versetzt gesehen, »eine große Anzahl gehaltvoller Aufsätze samt zahlreichen Bildern auf knappem Raume unterzubringen, um durch die Billigkeit der Publikation ihre weitgehendste Verbreitung zu sichern. Infolgedessen war es nicht zu vermeiden, daß verschiedene Artikel gekürzt und Bilder zurückgestellt wurden.« Die zweite Auflage im Umfang von 7 Bögen unterlag offenbar diesen Beschränkungen nicht mehr.

Lies: Tarchnišvili (S. 194, 327); ǯavaxišvili (= Dschawachischwili; S. 327, Fußnote 626); Karekin (Sarkissian) (S. 522); Peradze, Gregor (S. 525).

Ab S. 503 scheint sich nach der Anfertigung des Personenregisters der Umbruch verschoben zu haben. Die Seitenzahlen ab S. 503 im Register müssen um eins erhöht werden.

Dem Verf. ist sehr dafür zu danken, daß er die zeitraubende Arbeit auf sich genommen hat, die Geschichte der Catholica Unio so umfassend und genau darzustellen. Dieser Verein ist zwar keine Massenbewegung innerhalb der katholischen Kirche und war es auch nie. Er hat aber doch durch seine Arbeit sicherlich wesentlich zu einer größeren Kenntnis über die Ostkirchen und – vor allem seit der Aufgabe des Ziels, die getrennten Ostkirchen zu missionieren – auch zur Verbesserung des ökumenischen Klimas sowie schließlich durch seine finanziellen Beiträge zur Unterstützung der östlichen Christen beigetragen. Es wäre schön, wenn das Buch bewirken würde, daß das Interesse an den Ostkirchen, das nach meinen Eindruck in der letzten Zeit stark nachgelassen hat, wieder ein wenig zunimmt, und daß es der nach wie vor unverzichtbaren Catholica Unio neue Mitglieder gewinnt. Am Schluß sei der Hinweis erlaubt, daß man der Catholica Unio beitreten oder sie auch sonst durch finanzielle Zuwendungen bei ihrer Arbeit unterstützen, nicht zuletzt auch ihre informative Zeitschrift »Der christliche Osten« abonnieren kann.

Hubert Kaufhold

Mgr Petit, Assomptionniste, fondateur des »Échos d'Orient«, Archevêque latin d'Athènes (1868-1927). Actes du Colloque Rome, 15-17 décembre 1998, édités par Bernard Holzer, Rom (Pontificio Istituto Orientale) 2002 (= OCA 266), 229 Seiten, ISBN 88-7210-337-1

Im vorigen Band 87 (2002) habe ich bei der Besprechung des Buchs von van der Aalst u. a. über die Geschichte der niederländischen Zeitschrift »Het Christelijk Oosten« bereits auf die Bedeutung des Ordens der Assumptionisten für den Christlichen Orient hingewiesen. Der vorliegende Sammelband gilt einem ihrer wissenschaftlich bedeutendsten Vertreter, Louis Petit, der besonders als Byzantinist hervorgetreten ist. Zu seinem 70. Todestag fand 1997 in Rom auf Initiative und unter maßgeblicher Mitwirkung seiner Ordensbrüder ein Kongreß statt, der sein Wirken und Nachwirken zum Gegenstand hatte. Eine Biographie über ihn und ein Gedächtnisband liegen schon seit längerer Zeit vor: S. Vailhé, Mgr. Louis Petit, achevêque d'Athènes, Paris 1944, und Mémorial Louis Petit, Bukarest 1948 (mit einer Würdigung des wissenschaftlichen Werkes, S. VII-XX, und einer Bibliographie, S. XXI-XXVIII, von V. Laurent).

Die beiden ersten Beiträge des neuen Banden befassen sich mit seiner Ausbildung und seiner wohl nicht sehr erfolgreichen Tätigkeit als lateinischer Erzbischof von Athen, ein Amt, von dem er 1926 zurücktreten mußte. Sie zeichnen sich dadurch aus, daß sie sich auf Archivalien der Assumptionisten und des Vatikans stützen können: Charles Monsch, Les Années de Formation de Louis Petit, und Giuseppe Maria Croce, Monsignor Louis Petit, Archivescovo Latino di Atene e Delegato Apostolico in Grecia (1912-1926).

Die zweite Gruppe von Vorträgen galt der Zeitschrift »Échos d'Orient«. Petit hatte sie 1897 zusammen mit anderen Assumptionisten, die damals in dem von ihm geleiteten Seminar in Kadiköy (Türkei) wirkten, gegründet; ab 1943 erscheint als Nachfolgerin die Zeitschrift Revue des Études Byzantines. Einer der Anstöße für die Gründung war 1893 der Eucharistische Kongreß in Jerusalem, der den Christlichen Orient näher in das Bewußtsein der westlichen Cl ristenheit gerückt hatte: Claude Soetens, Du Congrès eucharistique de Jérusalem (1893) aux Échc s d'Orient (1897). Wenn Soetens auf S. 57 unter den wissenschaftlichen Zeitschriften, die damals nicht zuletzt zum Zwecke der Union mit den Ostkirchen gegründet wurden, neben den Échos d'Orient und der Revue de l'Orient chrétien (seit 1896) auch den seit 1901 erscheinenden Oriens Christianus nennt, ist das nicht richtig. Der Oriens Christianus hatte entsprechend dem Konzept Anton Baumstarks nie eine missionarische und unionistische, sondern stets eine ausschließlich wissenschaftliche Ausrichtung. Der folgende Beitrag Arno Burgs ist überschrieben: »Kadiköy, le berceau d'une nouvelle vie dans la mission« (L. Petit)«. Der abweichende Seitentitel »Kadiköy, le site de naissance des Échos d'Orient« gibt näheren Aufschluß über den Inhalt dieses Beitrages, der im Inhaltsverzeichnis übrigens unter einen dritten Titel erscheint: »Louis Petit et Kadiköy«. Burg befaßt sich mit der Gründung des Seminars der Assumptionisten in Kadiköy, dem alten Chalkedon, und dem Beginn von Petits dortiger Tätigkeit, die von 1895 bis 1908 dauerte. Den ersten Jahren der neuen Zeitschrift gilt der Aufsatz von Étienne Fouilloux, Les Échos d'Orient (1897-1908). Schwierigkeiten machte die Festlegung des Charakters der Zeitschrift, die wissenschaftlich sein, aber auch der Wiedervereinigung mit den chalzedonischen Kirchen dienen sollte; sie enthielt deshalb schließlich zwei Teile: »une section à caractère scientifique dédiée à l'Orient chrétien, ancien et médiéval; une section d'actualités couvrant l'Orient chrétien contemporain«. Alle Mitarbeiter waren Assumptionisten: neben Petit insbesondere Jules Pargoire († 1907), Simeon Vailhé und Martin Jugie (seit 1902).

Die beiden folgenden Abschnitte »L'œuvre hellénique et Balkanique de Mgr Petit« und »Petit, le théologien, le bibliophile, l'éditeur« ist den Arbeitsschwerpunkten Petits gewidmet.

Den ersteren Abschnitt bilden zwei Beiträge: Vasilka Tápkava-Zaïmova behandelt das Thema »De l'histoire byzantine à l'histoire balkanique« und Elena Velkvska befaßt sich mit »Louis Petit e i problemi liturgici«.

Daniel Stiernon, Louis Petit et la théologie orientale, behandelt vor allem die Mitarbeit Petits am Dictionnaire de Théologie Catholique seit 1899 und seine Arbeiten zu grundlegenden Werken

der orthodoxen Theologie (Symeon der Neue Theologe, Niketas Choniates, Demetrios Kydones, Niketas Gregoras, Markos Eugenikos von Ephesos, Georgios Gennadios Scholarios u. a.), die Petit nicht alle veröffentlichen konnte. Er bereitete auch zahlreiche Ausgaben vor. Einer Gruppe von ihnen, nämlich den von Petit herausgegebenen Bänden 37-42 und 45-46 der von Mansi begründeten »Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio«, widmet sich der Beitrag von Alberto Melloni, Louis Petit, editore dei concili. 1926 erwarb die Bibliotheca Vaticana die Bibliothek und die Handschriften Petits. Die näheren Umständen des Kaufs stellt Antoine Wenger dar: Comment le fonds Petit est entré à la Bibliothèque vaticane.

Der vorletzte Beitrag von Vincenzo Poggi, Exposé des raisons qui désignent son Excellence Mgr Louis Petit ... pour la charge de Recteur de l'Institut Pontifical Oriental, wurde in italienischer Sprache bereits in dem Sammelband mit Aufsätzen Poggis »Per la storia del Pontificio Istituto Orientale«, Rom 2000, 69-91 veröffentlicht (vgl. die Besprechung in OrChr 86, 2002, 284f.). Der Vorteil des erneuten Publikation besteht darin, daß der von Poggi behandelte und vollständig zitierte französische Brief nun in der Originalsprache geboten wird. Abschließend befaßt sich Bernard Joassart mit »Mgr Petit et les Bollandistes. La correspondance Louis Petit – Hippolyte Delehaye«.

Die Vortragenden, darunter mehrere Assumptionisten (Monsch, Burg, Stiernon, Wenger), waren, nicht zuletzt von ihrer Tätigkeit her, in besonderem Maß geeignet, das Wirken Petits zu beleuchten und zu würdigen. Der informative Band ruft zu Recht die Bedeutung sowie die breitgefächerte und, auch was die Arbeitskraft anbelangt, beeindruckende Leistung Petits in Erinnerung.

Hubert Kaufhold

Syrian Christians under Islam. The First Thousand Years, ed. by David Thomas, Leiden u. a. (Brill) 2001, 241 Seiten, ISBN 90-04-12055-6

Seit 1990 veranstaltet das Woodbrooke College, Selly Oak, Birmingham, Symposien, die sich mit der arabischen Christenheit der vorosmanischen Zeit und ihren Beziehungen zum Islam befassen. Der Tagungsort ist den Syrologen durch Alphonse Mingana, der dort zeitweise lebte, und die von ihm gesammelten und dort aufbewahrten syrischen und christlich-arabischen Handschriften (»Mingana-Collection«) bestens bekannt. Die Symposien sollen nicht zuletzt an diesen bedeutenden Vertreter syrischer und christlich-arabischer Studien erinnern. Der erste Kongreß galt »Christian Arabic Apologetics during the 'Abbasid Period (750-1258)«; vgl. die Besprechung des von Samir Khalil Samir und Jørgen S. Nielsen 1994 herausgegebenen Tagungsbandes in OrChr 79 (1995) 263f. (van Esbroeck). 1994 folgte »Coptic Arabic Christianity before the Ottomans: Text and Context«. Der dritte Kongreß 1998 war dem Thema »Arabic Christianity in *Bilād al-Shām* in the pre-Ottoman Period« gewidmet. Die dort gehaltenen Vorträge sind im vorliegenden Band veröffentlicht. Inzwischen fand 1991 ein weiteres Treffen statt, das dem Thema »Arab Christianity in Iraq in the 'Abbasid Period« (750-1258) galt.

Sidney Griffith befaßt sich in seinem Beitrag »'Melkites', 'Jacobites' and the Christological Controversies in Arabic in Third/Ninth-Century Syria« mit dem »heresiographical milieu«, den innerchristlichen theologischen Auseinandersetzungen unter islamischer Herrschaft; er geht zunächst der Entstehung und dem Inhalt des Begriffs »Melkiten« nach und behandelt dann näher die Werke des Johannes von Damaskus, des Theodor Abū Qurra und des Ḥabīb ibn Ḫidma abū Ra'iṭa.

Barbara Roggema widmet sich dem Thema »A Christian Reading of the Qur'an: The legend of Sergius-Baḥīra and its use of Qur'an and Sīra«. Grundlage ist die längere arabische Version der

Legende; es handelt sich um eine polemischen Schrift gegen den Islam, die zahlreiche Zitate aus dem Koran enthält.

In seinem Beitrag »The Prophet Muḥammed as Seen by Timothy I and [Some] Other Arab Christian Authors« legt Samir K. Samir dar, daß die von ihm behandelten christlichen Autoren gute Kenntnisse von der Person Muḥammads und vom Koran gehabt hätten, objektiv darüber berichteten und ihre Überlegungen auch für den heutigen Dialog mit den Muslimen nützlich seien.

Mit zwei Personen der damaligen Zeit befassen sich die beiden Beiträge von Marc N. Swanson (The Martyrdom of ʿAbd al-Masīḥ, Superior of Mount Sinai) und Lawrence Conrad (Ibn Buṭlān in *Bilād al-Shām*: The Career of a Travelling Christian Physician).

Seta B. Dadoyan, »The Armenian Intermezzo in *Bilād al-Shām* Between the Fourth/Tenth and Sixth/Twelfth Centuries«, beschreibt die Besiedelung Mesopotamiens, Kilikiens und Syriens durch Armenier nach der byzantinischen Rückeroberung seit Anfang des 10. Jh.

Lucy-Anne Hunt (Leaves from an Illustrated Syriac Lectionary of the Seventh/Thirteenth Century) untersucht die bekannten fünf Blätter, die von einem syrischen Evangeliar übriggeblieben sind (eines davon ist allerdings jetzt verschwunden). Sie wurden bereits von Jules Leroy (Les manuscrits syriaques à peintures 411-413) kurz beschrieben. Das Evangeliar muß kostbar gewesen sein, weil es auf Pergament geschrieben war, zum Teil mit Goldschrift, und mit Miniaturen versehen. Die Verf. vergleicht die Blätter mit anderen syrischen Miniaturen. Da aber nur wenig Vergleichsmaterial erhalten ist, scheint es mir schwierig, unter kunstgeschichtlichen Gesichtspunkten Beziehungen zwischen ihnen herzustellen. – Während Leroy in seinem »Album« nur drei Photographien veröffentlicht hat (S. 149), bietet Hunt zusätzliche. Die Abbildung mit den vier Evangelisten bei Leroy und Hunt (fig. 12) unterscheiden sich: eine von ihnen ist seitenverkehrt. Die neben den Köpfen der Evangelisten geschriebenen Namen sind auf dem Photo von Hunt nicht zu erkennen, aber auf dem in Leroys Album. Bei Leroy ist oben rechts Matthäus und oben links Lukas abgebildet, unten rechts Johannes ist wegen des fragmentarischen Zustandes verloren. So gibt es auch Hunt in ihrer Beschreibung an (S. 199). Folglich dürfte die Abbildung bei Leroy seitenrichtig sein. Die syrischen Zahlbuchstaben auf fol. 5r (Hunt fig. 10) sind nicht »vkg« (so Hunt 198), sondern »rkg«.

Im letzten Beitrag befaßt sich David Thomas mit »Paul of Antioch's *Letter to a Muslim Friend* and *Letter from Cyprus*«, einer apologetischen Schrift, die später bearbeitet wurde (Brief aus Zypern) und in dieser Form polemische Reaktionen von seiten der Muslime hervorrief.

Eine das ganze Buch durchziehende Marotte – wohl des Herausgebers – ist, sämtliche Jahreszahlen doppelt, nämlich zunächst nach islamischer, dann hinter einem Schrägstrich nach christlicher Zeitrechnung (A. D.) anzugeben. Glücklicherweise hat man sich wenigstens bei den Erscheinungsdaten der westlichen Sekundärliteratur auf die christliche Ära beschränkt.

Alle Beiträge sind lesenswert und beleuchten verschiedene Aspekte des Kongreßthemas. Sie werden durch ein Register der Bibel- und Koranstellen sowie ein Register der Namen und Sachen erschlossen.

Hubert Kaufhold

M. Tamcke (Hrsg.), Syriaca: Zur Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen; 2. Deutsches Syrologen-Symposium (Juli 2000, Wittenberg), Münster – Hamburg – London (Lit Verlag) 2001 (= Studien zur orientalischen Kirchengeschichte, Band 17), 494 Seiten, ISBN 3-8258-5800-6

Der Band umfaßt 28 Beiträge, die auf dem zweiten der inzwischen schon zu einer festen Einrichtung gewordenen Deutschen Syrologen-Symposien gehalten wurden, teilweise aber in erheblich erweiterter Form gedruckt erscheinen. Sie sind in die aus dem Untertitel ersichtlichen Abschnitte A bis D gegliedert. Im Rahmen einer Besprechung können sie unmöglich alle gewürdigt werden. Abgesehen von den im folgenden näher behandelten betreffen sie (A:) »Bar Dayṣāns Name« (Tubach), die Berichte über die Taufe Kaiser Konstantins, insbesondere ein Memra Jakobs von Sarug (Kohlbacher; S. 29-76), die Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor (Rist; S. 77-99), Barhebraeus und seine islamischen Quellen (Takahashi; S. 147-175), den Priesterkönig Johannes (Baum), (B:) eine christologische Kontroverse vom Ende des 6. Jh. (Hainthaler; S. 197-211), Nachrichten des Sergios von Rēš'ainā über Dionysios Areopagites (Mali), die Eschatologie des Barhebraeus (Pinggéra; S. 225-241), die Anfänge der arabischen Theologie in Palästina (Suermann), die Paulus-Rezeption im Liber Graduum (Westerhoff), das Projekt »Synopse der altsyrischen Version der Evangelien« am Orientalischen Seminar in Bonn (Nagel), »Technische Aspekte der Göttinger Syrischen Konkordanz (Zumpe), (C:) das Taufverständnis im syrischen Diatessaronkommentar (Lange), die Initiaion nach der Expositio Officiorum Ecclesiae (Leonhard; S. 321-354), die Totenfeier im westsyrischen Ritus, ein musikwissenschaftlicher Beitrag (Randhofer), den Liturgiekommentar des Mose bar Kepha und die Gottesanrede im Vaterunser (Heinz), die Symbolik in der antiochenischen Trauungsliturgie (Schmitz), »The *Post Sanctus* Prayer in the Syriac Anaphora of Saint Dionysius the Areopagite« (Vidalis), (D:) die Auswirkungen von Aktivitäten westlicher Missionare, Wissenschaftler und Hilfsorganisationen auf die ostsyrischen Christen (Anschütz; der Beitrag ist bereits in dem nachstehend angezeigten Sammelband »Orientalische Christen zwischen Repression und Migration« aufgenommen; der doppelte Abdruck wäre entbehrlich gewesen), die russisch-orthodoxe Mission in Urmia (Heyer), Nestorianer in Südrußland im 19. Jh. (Tamcke), Volksglaube syrisch-orthodoxer Christen in der Migration (Lembert) und Auswanderung christlicher Jungakademiker aus dem Libanon (Harb).

Anlaß zu einigen Bemerkungen geben mir die folgenden Beiträge:

Wolfgang Hage, Synodicon orientale und Chronik von Arbela (S. 19-28), will zeigen, daß die Chronik von Arbela in einem konkreten Fall inhaltlich wohl keine Fälschung sein könne. In der Unterschriftsliste der Synode des Babai (497) kommen merkwürdigerweise zwei Metropoliten von Arbela vor: Joseph (Nr. 5) und – an vorletzter Stelle – ʿAbbuštā (Nr. 38). Chabot erklärt in seiner Ausgabe des Synodicon orientale diesen Umstand überzeugend damit, daß die Unterschrift des ʿAbbuštā (genauer: die seines Notars) wahrscheinlich nachträglich erfolgt sei (S. 620); ein anderer Fall einer solchen nachträglichen Unterschrift kommt nachweislich vor. Das bedeutet: Auf der Synode wäre Joseph anwesend gewesen, aber bald darauf gestorben, und sein Nachfolger ʿAbbuštā hätte später die Beschlüsse durch seine Unterschrift anerkannt. Diese Annahme wäre aber falsch, wenn die zeitliche Reihenfolge in der Chronik von Arbela stimmt: Danach wäre ʿAbbuštā nämlich der Vorgänger Josephs, nicht sein Nachfolger gewesen! Mingana erörtert diesen Sachverhalt im Kommentar seiner Ausgabe der Chronik von Arbela ausführlich, erklärt den Text im Synodicon orientale teilweise für verderbt und erwägt verschiedene Lösungsmöglichkeiten. Hage fragt nun: Warum sollte sich Mingana, wenn er wirklich die Chronik von Arbela selbst verfaßt und das Synodicon orientale als Quelle benutzt hätte (ʿAbbuštā ist sonst nirgendwo belegt), in derartige Erklärungsnöte begeben haben, anstatt die Chronik einfach der einleuchtenden Interpretation Chabots anzupassen? Kannte er die Reihenfolge der Metropoliten von Arbela vielleicht doch aus einem »nicht von ihm selber zusammengestellten, sondern ihm vorgegebenen Text« der *Chronik von Arbela*?«.

Hages in diesen Fragen anklingende Folgerung sieht auf den ersten Blick überzeugend aus. Sie berücksichtigt aber vielleicht die Persönlichkeit Minganas nicht ausreichend. 1905 hatte dieser

zwei Bände mit Homilien Narsais veröffentlicht, zusammen mit einem längeren Vorwort. Eine Stelle daraus, Barḥadbšabbā betreffend, hatte sogleich Jean-Baptiste Chabot in einem Zeitschriftenaufsatz kritisiert. Noch Ende 1905 erwiderte Mingana darauf »in a rather aggressive and personal way, in a pamphlet of 19 pages«[1]: »Réponse à M. l'abbé J. B. Chabot à propos de la Chronique de Barhadhbchabba«. Mingana war offenbar tief gekränkt und setzte darin Chabot mit den Worten herab, er sei »un homme qui ne sait lire et comprendre le syriaque qu'à coups de dictionnaire ou par les yeux d'un *chammas* sans études préparatoires *ad hoc*«.[2] Minganas Mißachtung erstreckte sich übrigens auch auf andere europäische Wissenschaftler, die er 1908 in der Ausgabe der Chronik von Arbela herablassend als »nos syrologues modernes« bezeichnete. Minganas Geringschätzung westlicher Gelehrter hielt auch später noch an. 1933 schreibt er im Vorwort seines Katalogs der Mingana Collection: »Had I followed the practice of Assemani, Wright, Sachau and some other scholars it would have exceeded three volumes. All those students whose researches compel them frequently to consult cumbersome catalogues consisting of many volumes, will appreciate my restraint on this point«.[3]

Mingana führt in seinem Vorwort der Ausgabe der Chronik von Arbela aus, er wolle »redresser maintes erreurs«, natürlich solche der »syrologues modernes«. Wenn er Chabot, dem Herausgeber des Synodicon orientale, etwas heimzahlen wollte, bot sich in diesem Zusammenhang die Stelle mit dem zweifachen Vorkommen eines Metropoliten von Arbela in der Unterschriftsliste Babais an. Mochte die Erklärung Chabots dafür auch noch so einleuchtend sein, sie mußte als falsch nachgewiesen werden, der Europäer Chabot durfte nicht Recht haben! Wenn Mingana seinen Gegner Chabot einer verfehlten Hypothese überführen wollte, ging das am leichtesten dadurch, daß er in der Chronik ʿAbbuštā kurzerhand zum Vorgänger Josephs machte. Das würde die Verrenkungen erklären, die Mingana dann selbst bei der Erklärung der Unterschriftsliste des Synodicon orientale machen mußte. Ich kann nicht behaupten, daß es tatsächlich so war. Aber so könnte es gewesen sein. Das wäre dann entgegen Hage gerade ein Hinweis darauf, daß die betreffenden Abschnitte in der Chronik von Arbela eine Fälschung Minganas sind. Vielleicht lohnt es sich, die umstrittene Chronik und den Kommentar Minganas unter diesem Gesichtspunkt genauer durchzusehen.

Der Beitrag von Klaus Fitschen, Die zweisprachige Bauinschrift aus dem 10. Jh. auf Qalʿat Simʿān im Kontext der byzantinisch-syrischen Kirchengeschichte (S. 101-113, hätte noch gewonnen, wenn er eine weitere Veröffentlichung über die Inschrift berücksichtigt hätte, nämlich Pauline Donceel-Voûte, Les pavements des églises byzantines de Syrie et du Liban, Louvain-la-Neuve 1988, 234-236 (vgl. auch meine Rezension mit Verbesserungsvorschlägen in OrChr80 [1996] 279-282; hier: 280 f.).

Jan van Ginkel, Jakob von Edessa in der Chronographie des Michael Syrus (S. 115-124), führt auf S. 117 aus, daß Konstantin zum Bischof von Bythinien (in der Fußnote richtig: Bithynien) »geweiht« und fast unmittelbar danach zum Bischof von Emesa »geweiht« worden sei. Die Bischofsweihe kann nach westlichem und östlichem Verständnis aber nur einmal erfolgen. Michael der Syrer unterscheidet denn auch zwischen ܐܬܚܫܕ und ܐܬܚܕܫ, was Chabot in seiner Übersetzung (II S. 472) zutreffend mit »ordonné« und »on le transfera« wiedergibt.

Dorothea Weltecke, Überlegungen zu den Krisen der syrisch-orthodoxen Kirche im 12. Jh. (S. 125-145, versteht auf S. 137 unter dem Attribut *qaṣṭrō* für den Ort Qankrat eine »Festung«.

1 Samir, Mingana 10f.;
2 Samir aaO; J. M. Fiey, Auteur et date de la Chronique d'Arbèle, in: L'orient syrien 12 (1967) 265-302; hier: 272, 274, 276f.!, 298.
3 S. VI. Im gleichen Atemzug bezeichnet er aber Baumstarks Literaturgeschichte als »excellent«. Darauf weist bereits Samir aaO hin.

Das Wort kommt natürlich vom griechischen (τὰ) κάστρα, was wiederum vom lateinischen Plural *castra* »Feldlager, Kriegslager« abgeleitet ist. Es wird ursprünglich auch diese Bedeutung gehabt haben. In der Literatur und in Kolophonen wird es häufig Ortsnamen beigegeben, ursprünglich wohl den Orten, die aus römischen oder byzantinischen befestigten Militärlagern an der persischen Grenze, nicht zuletzt im Bereich der Südosttürkei, entstandenen sind. Der Begriff scheint später bei den Westsyrern aber eine weitere Bedeutung erlangt zu haben und allgemein für größere Orte verwendet worden zu sein. Verwiesen sei etwa auf die in Hengelo (Niederlande) im Barhebraeus-Verlag 1981 gedruckte Ausgabe des Schechimo, in deren Kolophon (S. 225) der Herausgeber Bischof Čiček angibt, das Buch sei in *qaṣṭrō d-Hengelō* beendet worden. Der Bedeutungsgehalt von *qaṣṭrō* wäre erst noch näher zu untersuchen.

Bei Helen Younansardaroud, Die Legende von Mār Behnām (S. 185-196), die sich ausweislich Fußnote 1 um möglichst umfassende Literaturangaben bemüht, ist folgender Titel nachzutragen: Yūsuf Ḥabbī, Mār Bahnām bain al-ḥadaṯ wa 'l-qiṣṣat, in: Ğirğis al-Qass Mūsā (Hrsg.), Dair Mār Behnām aš-šahīd. Kitāb al-yūbīl al-mi'awī as-sādis 'ašar (englischer Nebentitel: 16th Century of Mar Behnam 7 Dec. 1984-10 Dec. 1985. Presented by Georges Casmoussa), Bagdad 1990, S. 111-137 (mit englischer Zusammenfassung S. 282f.: Yousif Habbi, Mar Behnam between the event and the story). Der Jubiläumsband ist natürlich auch für die Geschichte des Klosters des hl. Behnam zu berücksichtigen. Der in Fußnote 1 der Verf. nur nach Fiey zitierte Beitrag von Ephrem II. Rahmani in seiner Zeitschrift »Documents d'Orient« lautet »Dair Mār Mattā aš-saiḫ wa-Dair Mār Behnām aš-šahīd fī ğiwār al-Mauṣil«. Er ist erschienen in Band 3 (1928), S. 11-22 und 36-44 der arabischen Paginierung, jeweils mit französischem »Sommaire« (»Couvents de Mar Matta l'Anachorète et de Mar Behnam marty dans les environ de Mossoul«), ebenda S. 1-6 und 7-12 der europäischen Paginierung. Mit Mār Behnām befaßt er sich auf S. 37-44 bzw. S. 8-12. Die dritte Fortsetzung des Beitrags auf S. 189-204 trägt die neue Überschrift »Aṯār Mār Behnām«, die vierte auf S. 225-228 ist überschrieben «Tārīḫ Mār Behnām« (Sommaire: S. 13-15 »Le monastère de Mar Behnam« und 17-19 »Le tombeau de Saint Behnam«). Die Zeitschrift ist in der Staatsbibliothek in München vorhanden.

Dankenswerterweise hat der Herausgeber im Vorwort dem Rezensenten die Beurteilung des Bandes vorweggenommen: »Beachtliche wissenschaftliche Leistungen stehen neben schlichten Mitteilungen, unsicheren Versuchen oder Meinungen.« Der günstige Eindruck überwiegt aber bei weitem.

Hubert Kaufhold

Martin Tamcke (Hrsg.), Orientalische Christen zwischen Repression und Migration. Beiträge zur jüngeren Geschichte und Gegenwartslage, Münster – Hamburg – London (Lit Verlag) 2001 (= Studien zur orientalischen Kirchengeschichte, Band 13), 210 Seiten, ISBN 3-8258-5472-8

Martin Tamcke (Hrsg.), Daheim und in der Fremde. Beiträge zur jüngeren Geschichte und Gegenwartslage der orientalischen Christen, Münster – Hamburg – London (Lit Verlag) 2002 (= Studien zur orientalischen Kirchengeschichte, Band 21), 342 Seiten, ISBN 3-8258-6211-9

Die beiden Bände enthalten Vorträge der 6., 7. und 8. Tagung der »Deutschen Arbeitsgemeinschaft Vorderer Orient« (Hamburg 1999, Mainz 2000, Göttingen 2001), und zwar der seit dem Hamburger Kongreß bestehenden Abteilung Christlicher Orient. Sie gelten gegenwartsbezogenen Themen. Wie der Herausgeber im Vorwort des erstgenannten Bandes schreibt, handelt es sich großenteils um »›Laborstücke‹, also um Referate aus laufenden Arbeiten und Beziehungen«. Man sollte sich grundsätzlich fragen, ob unfertige oder bruchstückhafte Arbeiten veröffentlicht werden sollen oder ob man – angesichts der Bücherflut, die über uns und die Bibliotheken hereingebrochen ist – nicht besser wartet, bis dauerhafte Ergebnisse vorgelegt werden können. Nicht anders steht es mit Vorträgen, die im wesentlichen anderswo Publiziertes oder sonst weitgehend Bekanntes nur wiederholen. Manches mag als Vortrag für die Zuhörer interessant sein und Anregung zu weiteren Nachfragen oder zur Diskussion geben, aber nicht jeder Gelegenheitsvortrag auf einem Kongreß muß hinterher auch gedruckt werden (in diesem Rezensionsteil des Oriens Christianus werden nicht weniger als sechs Sammelbände mit Kongreßakten angezeigt!). Einiges in den beiden Bänden ist schlicht nicht wert, daß es in dieser Form veröffentlicht wurde, obwohl offenbar ohnehin nur eine Auswahl aus den Vorträgen geboten wird.

Die Vorträge des ersten Bandes gelten den Syrern (Shabo Talay, Die Christen in der syrischen Ǧazire; Wolfgang Schwaigert, Die Partnerschaft zwischen dem evanglischen Kirchenbezirk Blaubeuren und der syrisch-orthodoxen Metropolie Djazira wa'l Furat/Hassake in Norostsyrien; Helga Anschütz, Die Überlebenschancen der syrischen Christen im Tur Abdin/Südosttürkei und im Irak; dies., Die Auswirkungen von Aktivitäten westlicher Missionare, Wissenschaftler und Hilfsorganisationen auf die ostsyrischen Christen im Orient und in ihrem neuen Heimatländern), Westaramäern (Werner Arnold, Volksglaube bei den Aramäern in Maʿlūla), Palästina (Friedrich Heyer, Die Arabisierung der Kirchen im Heiligen Land; Paul Löffler, Zur Lage palästinensischer Christen heute), dem Libanon (Michael Marten, Representation and misrepresentation in 19th century Lebanon – Scottish and American Protestant missionaries in conflict), den Kopten (Michaela Köger, Die Mittwochabendveranstaltungen von Papst Shenouda III[.] in Kairo; Wolfram Reiss, Die Koptisch-Orthodoxe Kirche an der Wende zum 21. Jahrhundert: Von einer Nationalkirche zu einer internationalen christlichen Konfession) und den früheren deutschen Kolonien in Georgien (Andreas Gross, Mission und Endzeiterwartung in Katharinenfeld).

Eine Sonderstellung nimmt der bei weitem längste Beitrag ein: Martin Tamcke, Armin T. Wegners ›Die Austreibung des armenischen Volkes in der Wüste‹ – Einführung zum unveröffentlichten Vortragstyposkript vom 19. März 1919 in der Urania zu Berlin (S. 65-135). Es handelt sich nicht nur um eine Einführung in dieses Dokument, sondern um die Veröffentlichung einer Abschrift des maschinenschriftlichen Manuskripts Wegners, bei dem der Herausgeber auch die Tippfehler beläßt und Verbesserungen des Redners säuberlich vermerkt (Hrsg. S. 73, Fußnote 9: »deren Existenz in ihrer Weise etwas über die Arbeitsweise des Autoren sagen mag«). Im Hinblick darauf frage ich mich, ob es nicht einfacher und sinnvoller gewesen wäre, das Originaltyposkript photographisch zu reproduzieren.

Der an zweiter Stelle genannte Band ist in fünf Abschnitte eingeteilt.

A) »Bestandsaufnahmen«: Wolfgang Schwaigert berichtet über die Situation der Christen in der Türkei und Ibrahim Kaya über die christlichen Minoritäten im osmanischen Reich, wobei er die Armenierverfolgungen vom türkischen Standpunkt aus darstellt. Jens Dirk Frömming befaßt sich mit den Informationen, die man über die Ostkirchen aus dem Internet gewinnen kann. Wolfram Reiss stellt das Forschungsprojekt »Die Darstellung des Christentums in Schulbüchern islamisch geprägter Länder« vor.

B) »Palästina«: Kontextuelle Theologie als Reflexion christlich-palästinensischer Identität im Nahostkonflikt« (Uwe Gräbe), »Christliche Palästinenser zwischen Emigration und Partizipation« (Eva Jain), »Die Folgen des Nahostkonflikts für die Christen im Südlibanon« (Boulos Harb).

C) »Migration«: Christiane Lembert schildert die Identitätssuche der »Migranten aus dem Tur Abdin«. Martin Tamcke behandelt »Die konfesionelle Dimension in der ›assyrischen‹ Migrationsliteratur in Deutschland« mit dem nicht unzutreffenden Untertitel »›Unwissenschaftliche‹ Lesefrüchte«. Fehmi Aykurt berichtet über »Die Arbeit mit syrisch-orthodoxen RentnerInnen«.

D) »Kopten«: »Das koptisch orthodoxe Jugendbischofsamt« (Michaela Köger), »Die Einwirkung des koptischen Patriarchats auf die Gründung des orthodoxen Patriarchats von Eritrea« (Friedrich Heyer), »Vereinbarung zwischen der Koptisch-Orthodoxen und der Eritreisch-Orthodoxen Kirche« (Wolfram Reiss) mit Abdruck des betreffenden Dokuments in englischer Sprache. Otto F. A. Meinardus (»Über Häresien und den *Syllabus errorum* von Papst Shenuda III.«) kritisiert die gemeinsame Erklärung des koptischen und syrisch-orthodoxen Patriarchen sowie des armenischen Katholkos von Kilikien vom 11. März 1998, die vor allem gegen die Nestorianer gerichtet ist.

E) »Brücken«: Georg Richter würdigt die »Kirchenfreundschaft« zwischen der Evangelischen Kirchen von Kurhessen-Waldeck und der Rum-orthodoxen Kirche von Antiochia. Gabriel Goltz faßt seine Magisterarbeit unter dem Thema »Religion, Civilisation, Reform, and Nation: a Christian-Muslim Controversy in Turkish Speaking Periodicals from Plovdiv (Eastern Roumelia) 1908-1911« zusammen. Annette Schäfgen gibt einen Überblick über die Aspekte, die sie in ihrer Dissertation genauer untersuchen möchte (»Die Rezeption des Völkermordes an den Armeniern in der Bundesrepublik«. »Die deutschen Kirchen und der Völkermord an den Armeniern« stellt die Rede dar, die Martin Tamcke am 22. April 2001 in Berlin bei einer Gedenkveranstaltung zum Völkermord an den Armeniern gehalten hat. Wilhelm Baums Beitrag »Äthiopien und Österreich – zur Geschichte einer Begegnung« ist weniger eine Darstellung als eine Aneinanderreihung von Einzelheiten.

Die Beiträge sind von unterschiedlicher Qualität. Ich habe bei der Lektüre zweifellos manches Wissenswerte erfahren. Der gegenwartsbezogenen Wissenschaft vom Christlichen Orients wäre aber besser gedient, wenn der interessierten Öffentlichkeit durchgehend Anspruchsvolles präsentiert würde.

Hubert Kaufhold

F. Stanley Jones (Hrsg.), Which Mary? The Marys of Early Christian Tradition, Society of Biblical Literature – Symposium Series 19, Atlanta 2002

Vorliegendes, von *F. Stanley Jones* herausgegebenes Bändchen enthält die Akten der in der »Christian Apocrypha Section« der Jahrestagung der Society of Biblical Literature (2000) gehaltenen Vorträge, die allesamt um die Frage der Identität der in der frühchristlich/gnostischen Literatur benannten Frau(en) namens Mari(h)a(m) bzw. Mariamme kreisen. Der Anhang bietet eine hilfreiche, von *Ann Graham Brock* zusammengestellte Auswahlbibliographie zum Thema.

Wie bereits Enzo Lucchesi, so hinterfrägt auch *Stephen J. Shoemaker* seit einigen Jahren die weithin übliche Identifikation der gnostischen Maria mit der aus den großkirchlich rezipierten Evangelientexten bekannten Osterzeugin Maria von Magdala. Sein als erster abgedruckter Beitrag versucht, Beziehungslinien von der gnostischen Frauenfigur zu Maria von Nazareth, der Mutter Jesu zu ziehen, ohne deswegen auch gleich einer allzu simplen Identifizierung das Wort zu reden. Sein Fazit: »Rather, we must proceed in our study of this curious, apocryphal woman with a caution that is nuanced by ambiguities present in what is in fact a composite figure, who draws both the Nazarene and the Magdalene into her identity.« (S. 30). Dennoch sind seine Bemühungen einer Neuinterpretation der gnostischen Maria alles andere als unumstritten.

Auch auf der hier dokumentierten Tagung wurde massiver Widerspruch angemeldet. So beharrte nicht nur *Antti Marjanen* auf der traditionellen Identifikation der gnostischen Maria mit Maria von Magdala. *Ann Graham Brock* konnte in einer differenzierten Analyse der Pistis Sophia zeigen, daß jedenfalls in dieser Quelle zwar beide Marien (M. von Magdala und M. von Nazareth) eine gewisse Rolle spielen, der Magdalena aber deutlich die wichtigere Rolle zukommt. Auf diese deutet sie dann – meines Erachtens überzeugend – auch Umschreibungen wie »die andere Maria« oder »die Gesegnete«. *Karen L. King* und *François Bovon*, die Paralleluntersuchungen zum sog. Evangelium der Maria respektive den Philippusakten vorgelegt haben, plädieren ebenfalls dafür, die Maria ihrer jeweiligen Texte als Maria von Magdala zu identifizieren.

Mit den beiden letzten Referaten, die sich jenen Apokryphen gewidmet haben, wo es eindeutig um Maria von Nazareth geht, schließt sich der Kreis: *Jonathan Knight* hat sich mit der Beziehung zwischen dem (von ihm für wahrscheinlich authentisch gehaltenen) Kap. 11 der (in der Argumentation Shoemakers besonders wichtigen) Jesaja-Apokalypse und dem Mt-Evangelium befaßt: Er plädiert für eine gemeinsame vormatthäische Quelle. *George T. Zervos*, der sich kritisch mit Knightly (und anderen) auseinandersetzt, meinte, diese in einer frühdatierten Urform der Genesis Marias ausmachen zu können. Freilich ist seine Argumentation mit dem Zeugnis der Ignatianen wenig überzeugend: »It [this Marian element] must have been established in Syria before 119 C.E., since Ignatius already knows of Mary's Davidic desent quite early in the second century.« (S. 116). In den letzten Jahren wurde die Authentizität der Ignatianen wieder ernsthaft in Frage gestellt: Man muß nicht von jedem Argument für die Spätdatierung der Ignatianen überzeugt sein. Aber angesichts der aktuellen Diskussion ohne weiteres von einer Frühdatierung auszugehen, um mit dieser eine weitere Frühdatierung zu stützen, scheint methodisch doch wenig hilfreich.

Eva M. Synek

Yves Christe, Das Jüngste Gericht, aus dem Französischen (Jugements derniers, 1997) von Michael Lauble, Regensburg (Schnell & Steiner) 2001, 215 Seiten und 195 Abbildungen*

Seit der Jahrtausendwende scheint eine auf die Apokalypse fixierte Thematik besonders populär geworden zu sein.[1] Zu ihr gehört das ikonographisch attraktive Thema des Jüngsten Gerichts bzw. des Weltgerichts.[2]

Yves Christe, seit 1984 ordentlicher Professor für mittelalterliche Kunstgeschichte an der Universität Genf, gilt als Kenner der christlichen, besonders aber der apokalyptischen Ikonographie

* In den enzyklopädischen Darstellungen wird der Begriff »Jüngstes Gericht« unterschiedlich subsumiert, in den zwanziger Jahren fand man ihn unter »Gericht Gottes« (RGG^2; LThK), heute findet er sich meist unter der Bezeichnung »Weltgericht«.

1 Norman Cohn, Die Erwartung der Endzeit (amerikanisches Original 1993), Frankfurt/M. und Leipzig 1997; Georges Duby, Unseren Ängsten auf der Spur vom Mittelalter zum Jahr 2000, Köln 1996; Ernst Halter & Martin Müller (Hgg.), Der Weltuntergang, AK Kunsthaus Zürich 1999; Hannes Möhring, Der Weltkaiser der Endzeit, Stuttgart 2000; Johannes Fried, Aufstieg aus dem Untergang, München 2001.

2 Martin Zlatohlavek u.a., Das Jüngste Gericht, Düsseldorf und Zürich 2001; immer noch wertvoll die kleine Monographie von Desanka Milošević, Das Jüngste Gericht (IEO), Recklinghausen 1963.

(laut Klappentext). Seine Monographie »Das Jüngste Gericht«, die in der bekannten und für die Romanik hochgeschätzten Zodiaque-Reihe erschienen ist, umfaßt die Zeitspanne bis ins Spätmittelalter, sogar bis in die Renaissance, weil noch die Kuppel des Baptisteriums in Florenz (Abb. 181) berücksichtigt wird. Eine nähere Betrachtung wirft aber für Leser und besonders für einen Rezensenten zahlreiche Fragen auf, die vom Autor nicht beantwortet worden sind.

Die Übersetzung scheint nicht immer korrekt zu sein und ist stilistisch nicht zufriedenstellend. In der ikonographischen Terminologie finden sich Unbeholfenheiten, so wird z. B. der Begriff »Ostetation« (S. 25, 39f. usw.) nicht übersetzt, der als *Herrlichkeit, als Glorie* (Gottes) wiederzugeben ist (so sollte es auch heißen »die Herrlichkeit des Kreuzes«, bzw. »Glorreiches Kreuz«). Formulierungen wie: *»Es ist nicht viel mehr als eine simple Sudelei: ein thronender Christus, zu seiner Rechten eine Anhäufung kleiner Halbfiguren.«* (S. 52a) erscheinen unangebracht, nicht nur wegen der Ausdrucksweise. Die Transkription griechischer Begriffe und Bezeichnungen, die nicht konsequent benutzt werden, ist fraglich. Einmal lesen wir »Panhagia Mavritissa« (S. 39), ein andermal »Panagia« (S. 35). Auch die Wiedergabe russischer Orte mit »V« statt »W« ist nicht üblich, man sollte transkribieren Wladimir und nicht Vladimir (S. 30).[3]

Die Terminologie der kappadokischen Kirchen sollte sich nach der von Marcell Restle[4] richten (so jedenfall in einer deutschen Edition). Der Autor spricht zwar an mehreren Stellen über das *Weltgericht* aus der »Güllü Dere« (= Gülü dere; Restle, Ayvali Kilise, XXIX; CA 15/1966, 97-154) und »Ihlandi Kilise« (= Yilandi Kilise) -Kirche in Irhala (S. 24), die er zwar durch zwei schematische unzureichende Umzeichnungen illustriert (S. 21, 24), er fügt aber die wünschenswerten Abbildungen nicht bei (vgl. Restle, LVII 503).

Die Abbildungen – zu denen Angaben sehr knapp gehalten sind, z. B. »48 Stuttgart Landesbibliothek, Stuttgarter Psalter, fol. 9v« (S. 88) – dienen nicht immer den Ausführungen des Autors. Oft finden sich seitenlange Beschreibungen von Denkmälern, deren Abbildungen nur sehr mühsam anderenorts zu entdecken sind (auf 44 einführenden Seiten werden ca. 60-70 Beispiele erwähnt, wovon nur 12 abgebildet sind; rechnet man dazu noch die vier schematischen Skizzen/Umzeichnungen im Text, wird eine Relation erreicht, in der nur jedes vierte besprochene Denkmal auch illustriert ist), dabei oft mit Hinweisen auf Argumente von Autoren, die in der Bibliographie nicht genannt werden. So wird auf die Untersuchungen der *Sacra Parallela* (= griech. Handschrift 923 BN, Paris) von G. Cavallo hingewiesen, unter Hervorhebung ihres angeblich italienischen Urprung (S. 25),[5] was angesichts früherer Forschungen von Kurt Weitzmann (1904-1993)[6] eine ausführlichere Behandlung erfordern würde.

Die Bibliographie umfaßt in chronologischer Reihenfolge 31 Titel von Monographien und Artikeln – davon fünf des Autors – und ist sehr knapp gehalten, um nicht zu sagen unzureichend. Sie enthält auch unkorrekte Angaben; so ist z. B. G. Voss, Das Jüngste Gericht in der Bildenden Kunst, erst als Dissertation 1884, und dann als Band der Beiträge zur Kunstgeschichte 8 (Leipzig 1914) erschienen. Die Angaben wiederholen das, was der Autor in seinem Art. in EAM VI (1995) S. 805a angegeben hat. Wichtige Publikationen wie einige Art. in RBK werden außer acht gelassen,

3 Hier ist nach dem Lektorat des Hauses Schnell & Steiner zu fragen, weil man mit Bedauern feststellen muß, daß trotz der langjährigen Beschäftigung mit der Zodiaque-Reihe man die Notwendigkeit einer Anpassung an die deutschsprachige Leserschaft nicht erkannt hat.

4 Marcell Restle, Die byzantinische Wandmalerei in Kleinasien, 3 Bände, Recklinghausen 1967.

5 G. Cavallo, La cultura italo-greca nella produzione libraria, in: I bizantini in Italia, Mailand 1982/1986[2], 497-612.

6 Kurt Weitzmann, The miniature of the Sacra Parallela, Princeton 1979.

die Monographie von Gertrud Schiller[7] sucht man vergebens. Das Register, das auch die Namen erwähnter Autoren umfaßt, hilft wenig, weil die Werke, um die es sich handeln soll, unberücksichtigt bleiben.

Für einen nur allgemein am Thema interessierten Leser, für den das Buch gedacht zu sein scheint (keine Anmerkungen, primitive Transkription des Griechischen), sind die Verweise auf die Forschungsergebnisse unzureichend. Es mangelt an einer Systematik der ikonographischen Terminologie, die oft durcheinander gebracht wird. So wird von Weltgericht, kaum aber vom »Jüngsten« Gericht gesprochen. Deshalb verwundert es, warum man dem Werk nicht den Titel »Weltgericht« gegeben hat, wie das z. B. im RAC vorgesehen ist. Die Begriffe *Deesis, Maiestas Domini, Parusie, Anastasis/Descensus, himmlisches Jerusalem, Hetoimasia* werden werwendet, ohne eine deutliche Abgrenzung und einen klaren Bezug zum »Jüngsten Gericht« vorzunehmen.

Daß die Abbildungen von kunsthistorisch argumentativer Bedeutung sind, kann man in dieser Monographie nicht immer nachvollziehen. Man fragt sich angesichts des grundlegenden Materials von V. Petković (Monastir Dečani, Beograd 1941), warum für die Dečani-Kirche die alten (sehr klein wiedergegebenen) Aufnahmen aus der Monographie von Gabriel Millet (L'ancien art serbe, Paris 1919) verwendet werden. Es ist auch nicht verständlich, weshalb die Größe der Abbildungen so unterschiedlich ist: Ravennatische Mosaiken, monumentale Wandmalereien und Portale werden wie größere Briefmarken (z. B. Abb. 3, 67, 69, 170) wiedergegeben, dagegen füllen einige Manuskripte ganze Seiten (z. B. Abb. 5, 8); die programmatischen Kompositionen aus der Chora-Kirche in Konstantinopel werden klein und nur fragmentarisch abgebildet (Abb. 14).

Die Bezüge zur patristischen Literatur sind sonderbar. Sie zeugen oft von einer nicht allzu tiefen Wertschätzung der Materie, so spricht man z. B. allgemein von Ephräm dem Syrer und nicht von »Ephräm von Edessa oder Nisibis« (S. 33). Ephräm der Syrer, der um 306 bei Nisibis geboren wurde und dort – neben Edessa, wo er 373 starb – wirkte, gehört zu den bedeutenden Kirchenvätern. Sein Werk ist zwar in syrischer Sprache erhalten, aber auch ins Griechische und Lateinische übersetzt worden. Einige Übersetzungen sind jedoch als Fälschungen und Nachdichtungen »die nur Form und Motive von Ephräm übernahmen« (E. Beck, RAC 5, 531) zu bewerten. Dennoch kann man ihn und den von ihm bekämpften Mani (215-277)-chäismus (in dem man die Bilder des Jüngsten Gerichts gekannt haben soll) nicht außer acht lassen. Theodor Klauser (1894-1984) betonte das in seiner Rezension (JbAC 10 [1967] 246b) von B. Brenk (Tradition und Neuerung ...,' 1966) mit Recht und hielt dies für wichtig, was man angesichts der Frage nach den gnostischen Quellen der frühchristlichen Kunst m. E. nicht vergessen darf.[8] Deshalb kann man der Feststellung: »Der archäologische Wert dieser Zeugnisse (es sind patristische gemeint, P. S.) wird heute gering veranschlagt, wenn nicht gar für nichtig erklärt.« (S. 33) nicht beipflichten. Wenn man die Bildtheologie – von der ohne das Jüngste Gericht bzw. Weltgericht keine Rede sein kann, als wichtigen Bestandteil der Rezeption der Apokalypse (= Apk) ansieht (S. 45-71), muß man sich auch den patristischen Quellen zuwenden; ohne sie besteht kein ikonologischer Ansatz. Die Betrachtungen der Apokalypse (= Johannes-Offenbarung) sollen der Einführung zum Hauptteil des Werkes, d. h. der Ikonographie des Jüngsten Gerichts im Westen (S. 73-197), dienen. Dabei stellt der Autor fest: »Die Apokalypse des Johannes spielt in der Bildgeschichte des Weltgerichts keine Rolle. Ihr Beitrag ist gering, nahezu marginal.« (S. 45)

Abgesehen davon, daß die Semantik der beiden Sätze unschlüssig ist: entweder »keine« oder

7 Gertrud Schiller, Ikonographie der christlichen Kunst: Apokalypse, Gütersloh 1990/1991, Band 5:1-2.

8 P. Scholz, Ikonizität des christlichen Orient, NUBICA & ÆTHIOPICA IV/V (1994-1995) 1999, 301-336, besonders 310ff. Am Rande darf bemerkt werden, daß auch das dazu nötige orientalische ikonographische Material, z. B. aus Syrien, dem Autor unbekannt geblieben ist.

»gering«, kann man dem nicht zustimmen. Selbst der Verf. scheint sich zu widersprechen, denn er vertritt einige Seiten später eine andere Meinung (S. 47ff.). Christe scheint von der Apk eine eigenwillige Auffassung zu haben, wenn er behauptet, daß die heutige Einteilung der Apk in 22 Kapitel, die erst nach 1220 entstanden ist, »... ein neues Verständnis der Johannesoffenbarung geprägt hat« (S. 46b). Es ist allgemein bekannt, daß nicht nur die Apk, sondern das ganzes NT in Kapitel aufgeteilt worden ist, eine Ordnung, die dem Erzbischof von Canterbury und Pariser Gelehrten Stephen Langton (1165-1228) zugeschrieben wird[9], um dann weiter die Verseinteilung durch Robert Stephanus in dessen NT-Ausgabe von 1551 zu erfahren.

Überhaupt scheint die Art der Ausführungen in einem Buch, das sich nicht an Fachkollegen richtet, mehr als bedenklich. So verweist der Verf. auf den Abt von Saint Pierre in Fleury, den späteren Erzbischof von Bourges, Gauzlin († 1030), ohne zu bemerken, daß der Bericht und die Beschreibung der nicht mehr erhaltenen Wandmalereien nicht von dem Abt und Erzbischof selbst, sondern aus der Feder von Andreas von Fleury († 1050), dem Autor eines nicht hagiographischen, sondern des historischen Werks »Vita Gauzlini« (1042) stammen. Wie aus »heiterem Himmel« wird noch ein Vergleich mit der Beschreibung des Weltgerichts bei Beda Venerabilis (673/4-735) gemacht, in dem Y. Christe feststellt:

> Der berühmte Text (nicht zitiert, P. S.) aus der Feder von Beda Venerabilis, der den Dekor der Kirche von Saint Peter in Wearmouth in Nordostengland vom Ende des 7. Jh.s beschwört, liest sich wie eine Zusammenfassung von Gauzlins einzigartiger Position. (S. 49).

Beda Venerabilis hinterließ viele »berühmte Texte«, man hätte begrüßt wenn der Autor den Text zitiert hätte. Wahrscheinlich handelt es sich um eine Stelle aus der »Historia abbatum« (=Vita beatorum abbatum Benedicti, Ceolfridi, Eosterwini, Sigfridi et Hwaetbercti, nach 716), die u. a. auch die Klostergruppe und ihre Kirchen von Jarrow und Wearmouth in Northumbrien beschreibt.

Dies ist nur ein Beispiel für Vieles, das man nur schwer akzeptieren kann; man muß fragen, was tat die deutsche Redaktion, die nicht davon ausgehen kann, daß französische oder englische Klostergeschichten hier allgemein bekannt sind. Das gleiche gilt für zahlreich angeführte Beispiele, die nicht abgebildet sind, so der Hinweis auf die »schönsten Exemplare des ‹mozarabischen› Stils«, der Beatus in der Biblioteca Nacional von Madrid Vitr. 14.1 (S. 52). Der Leser tut sich grundsätzlich mit der Korrespondenz zwischen Bild und Text sehr schwer, es fehlen oft Hinweise auf die Abbildungen, die auf den Tafeln fast willkürlich plaziert sind.

Der Autor neigt zu apodiktischen Feststellungen, für die es in einer solchen Monographie keinen Raum geben darf, weil der Leser (an den sich das Buch in seiner redaktionell beabsichtigten Form wendet) zahlreiche Thesen und Diskussionen, auf die nur andeutungsweise eingegangen wird, kaum kennen kann. So entbehrt die Feststellung:

> Im Gegensatz zur Auffassung von E. Mâle hat der Beatus – wie man ihn heute nennt – außerhalb Spaniens und seiner Marken keine Rolle gespielt. «Bilanziert man den Einfluß des Beatus auf die romanische Kunst, so kann man ihn gleich null oder fast gleich null ansetzen.» (N. Mézoughi) (S. 50a)

jeder wissenschaftlichen Grundlage und wird allgemein kaum geteilt.[10] Nicht minder wundert die Behauptung, daß der Beatus von Lorvão in Südportugal »häßlich ist« (S. 52b). Einer solchen subjektiven Meinung in einer ikonographisch ausgerichteten Monographie kann man nicht zustimmen, zumal eine Abbildung dazu fehlt. Auch das Verzeichnis der »angeführten Handschriften«

9 Wie der Verf. dazu kommt festzuhalten, daß »... man diese praktische Neuerungen (d. h. Kapitel- und Verseinteilung, P. S.) *unverdientermaßen* (Hervorhebung von P. S.) Stephan Langton, Professor in Paris, später Erzbischof von Canterbury, und Erasmus von Rotterdam zugeschrieben« hat, (S. 47a) bleibt offen.

10 Peter K. Klein, LMA I, 1746f.

(S. 214) ist sehr lückenhaft – so werden u. a. die Manuskripte aus Florenz (S. 26) oder Madrid (S. 52) nicht angeführt – (hier muß man an die deutsche Redaktion die Frage richten, ob sie das Buch aufmerksam gelesen hat).

Die Beispiele ließen sich fortsetzen und auf das sonderbare Verständnis des Weltgerichts erweitern. Der Autor, dem man Kennerschaft der apokalyptischen Ikonographie zuschreibt, meint »... daß es keine altchristliche Tradition des Weltgerichts gibt« (S. 53). Dazu muß dann gefragt werden, wie es mit der Paulinischen bzw. Johanneischen und besonders der gnostischen Tradition dieses Phänomens[11] steht? Auch die Ikonographie hat hier einiges vorzuweisen, wenn man an die des ›Kabot Jahwe‹ bzw. der Theophanie denkt.[12] B. Brenk hat deshalb nicht umsonst geschrieben:

> Dabei muß es sich nicht um einen einmaligen schöpferischen Akt gehandelt haben, sondern das Bild kann in Etappen entstanden sein, entsprechend der Vielzahl der verwendeten Quellen. (B. Brenk, LChI IV, 515)

Der Verf. pendelt zwischen Analysen noch vorhandener und nicht mehr vorhandener Darstellungen des Weltgerichts. Ihre Anhäufung ist immens; weil es für viele angesprochene Beispiele keine Abbildungen (oder Umzeichnungen) gibt, muß man sich entweder auf die Meinung von Christe verlassen oder manches selber nachprüfen. Das aber ist wegen des Fehlens genauer Angaben nicht einfach, mindestens für eine Leserschaft, an die das Buch adressiert zu sein scheint. Der kundige Leser mag wissen, daß sich das Trinity College in Cambridge und die Bodleian Library in Oxford befindet (S. 54), wie aber soll er an die zitierten und nicht abgebildeten Manuskripte herankommen (so z.B. an das Manuskript Douce 180 aus der Bodleian Library), wenn darauf nicht hingewiesen wird?

Unzählige Hinweise auf nur angedeutete Werke erfordern entweder ihre gute Kenntnis oder eine große Bibliothek, selbst dann ist manches nicht einfach festzustellen, so wenn z. B. auf ein »Altarretabel von Hans Memling in Brügge« (S. 55) eingegangen wird. In dem dortigen bekannten Triptychon des Johannes des Täufers und des Johannes des Evangelisten (um 1474-1479, heute in Memlinghaus in Brügge) ist zwar ein Bezug zu Offenbarungsbildern gemacht[13], nicht aber zum Weltgericht; hierfür ist ein anderes Altarbild (um 1467-1471) maßgeblich, das sich heute in Danzig befindet (National Museum, InvNr SD/413/M und nicht im »Pomorski Museum« wie von Christe angegeben, S. 184)[14], das mit einem Bild von der gleichen Thematik von Rogier van der Weyden (bei Christe als Abb. 186f.) verglichen wird. Die Betrachtungen zu Memlings Altar »Das Jüngste Gericht« sind im Text (S. 184-186) zwar umfangreicher als die zu van der Weyden, aber es findet sich keine Abbildung[15], um die Behauptung: »Memlings Tryptichon bietet eine nahezu identische Komposition« (S. 185) zu belegen. Sicher ist jedoch daß man es, trotz thematischer Verwandtschaft, mit keiner »nahezu identischen Komposition« zu tun hat; nicht nur weil es sich im Fall R. van

11 Wolfgang Beilner, Weltgericht und Weltvollendung bei Paulus, in: Hans-Josef Klauck (Hg.), Weltgericht und Weltvollendung. Zukunftsbilder im Neuen Testament, Freiburg i. Br. 1994, 85-105; Jürgen Roloff, Weltgericht und Weltvollendung in der Offenbarung des Johannes, ebenda 106-127.

12 Paul van Moorsel, Une théophanie nubienne, Rivista di archeologia cristiana 42 (1966) 297-316; Piotr O. Scholz, Bemerkungen zur Ikonologie der sog. »Vier apokalyptischen Wesen« an dem Steinaltar der Dreifaltigkeitskapelle zu Lālibelā, in: Proceedings of the First International Conference on the history of Ethiopian art, Warburg Institute University London 1986, London 1989, 23-29, 144-48, Abb. 47-62; Ders., Das nubische Christentum und seine Wandmalereien: Theophanie, in: Stefan Jakobielski & Ders. (Hgg.), Dongola-Studien (Bibliotheca Nubica et Aethiopica 7), Warszawa 2001, 177-251, bes. 212-215 und dort. zitierte Literatur.

13 Memling in Brugge, Bruges 1994, Tafeln 20ff.

14 Dirk de Vos, Hans Memling, Gent 1994, Nr. 4, S. 82-89.

15 Michaił Walicki (& Jan Białostocki), Hans Memling Sąd ostateczny, Warszawa 1990.

der Weydens um einen Altar handelte, der aus 9 Tafeln bestand, sondern auch weil zwischen beiden Werken wesentliche ikonographische und kompositorische Unterschiede bestehen, die man nicht außer acht lassen darf.

Die Lässigkeit, mit der der Verf. von Anfang an die Materie behandelt, kann keine Freude bereiten. Man könnte z. B. (S. 41) annehmen, daß die Angabe über den Baumeister der Mariä-Himmelsfahrts-Kathedrale (=Uspjénskij sobór) in Moskau, »Ridolfo Fioravanti« nur ein Ausrutscher war, weil die Angabe eigentlich lauten müßte: Aristotele Fioravante (= Aristotele de Fioravante di Ridolfo, 1415-1485/86). Wie sich aber zeigt, wiederholen sich solche und ähnliche kunsthistorische Unzulänglichkeiten immer wieder. Die Beschreibung der dort aufbewahrten Ikone/ Tafelbild mit der Darstellung der apokalyptischen Ereignisse erfolgt zwar auf zwei Seiten (41ff.), sie ist aber nur von einer unzureichenden und schlecht lesbaren Umzeichnung begleitet.[16]

Auch an anderen Stellen erscheit die subjektive Wertung von Denkmälern und ihrer Rezeption problematisch. So stellt der Verf. u. a. fest:

> Diese italienischen Zyklen (es sind die von Cimabue in Assisi, Giotto in Santa Croce in Florenz und vor allem der über dem Eingang zur Loffredokapelle in Santa Maria Donnaregina zu Neapel gemeint) sind weniger bekannt, weniger zahlreich, auch weniger spektakulär als ihre englischen Entsprechungen. Aber sie sind nicht weniger bedeutsam, auch wenn die kunsthistorische Forschung sie vernachlässigt hat. (S. 55)

Ob Giotto bzw. Cimabue wirklich kunsthistorisch vernachlässigt worden sind, ist angesichts der Publikationsflut über die beiden Meister zu bezweifeln. Christe scheint kunsthistorisch nicht allzu fundiert gearbeitet zu haben, wenn man seine unzähligen und unvollständigen Beschreibungen ohne jede ikonologische Aussage berücksichtigt. Man kann sich des Eindrucks kaum erwehren, daß man einem schlechten Vortrag folgt, dem nicht nur entsprechende Dia-Bilder sondern auch einige Kenntnisse, z. B. im Bereich der Angelologie fehlen. Bezeichnend ist, daß im Register der »Bibelstellen, biblischen Begriffe und biblischen Namen« (S. 208f.) die Engel (es werden nur /die Erzengel/ Gabriel und Michael gesondert aufgeführt) fehlen. Statt dessen findet sich eine Unterscheidung zwischen Dämon(en), Satan und Teufel! Das Register ist nicht einheitlich, die Stellen der Apk (= Offb) werden angegeben, die der anderen Bücher des NT nicht.

Die geographische Aufteilung der Denkmäler ist sehr unterschiedlich, Frankreich (S. 115-151), Spanien (S. 151-158), Deutschland (S. 158-162), England (S. 162), Italien (S. 163-186), um jeweils mit Regionen des byzantischen und orientalischen Raumes vermischt zu werden. So werden z. B. auf den Seiten 185ff. die Niederländischen Meister behandelt (s. o.).

Das Konzept des Buches erscheint insgesamt bedenklich, weil es keine echte Klassifikation des umfangreichen Themas: Das Jüngste-/Weltgericht vornimmt, stattdessen finden sich Einzelthemen, das »Jüngste Gericht in der byzantinischen Kunst« (S. 21-44), »Apokalypse und Weltgericht« (S. 45-72), »Anbetung der Lebewesen und der Ältesten« (S. 73-78), »Weltgericht im Westen« (S. 93-186), bzw. einige »Sonderthemen« (S. 187-198) und »Schlußbetrachtungen« (S. 199-205).

Christe kommt zum Schluß, »... daß das Jüngste Gericht nichts anderes ist als ein Bild der gegenwärtigen Herrlichkeit Gottes, das man recht und schlecht an die Offenbarung des endzeitlichen Schicksals der Menschheit angepaßt hat.« und »Jedes Kunstwerk stellt einen eigenständigen Wurf dar, der sich von den vorausgegangenen unterscheidet.« Gleichzeitig meinte er: »Austausch und gegenseitige Beeinflussung zwischen diesen großen Strömungen (es sind die französisch-spanischen, teilweise die englischen und die deutschen gemeint) sind genauso wenig ausgeschlossen wie originäre und gegensätzliche.« (S. 201). Ob man diese Ansichten tatsächlich als eine synthetisierende Erfassung

16 Vgl. Michail Alpatow, Die Apokalypse des Moskauer Kremls und das antike Erbe der europäischen Kunst, JbÖsterByzGe 1962/63, XI-XII, 211-227; Ders., Early Russian icon painting, Moskau 1984, Nr. 159ff. (Farbabbildungen).

des Bildes des Jüngsten Gerichtes ansehen kann, muß angesichts der Vielfalt der oft widersprüchlich angesprochenen Aspekte dieser umfangreichen Problematik offenbleiben. Sie wird vom Autor in sich nicht abgeschlossen dargestellt, weil er anscheinend viele seiner Einzelbeiträge zu einem Buch – mehr mechanisch als sachlich und ikonologisch – zu vereinigen versucht hat. Man hätte ein Werk erwartet, das eine historisch-theologische Systematisierung eines Bildprogrammes enthält, das sich ikonologisch lesen läßt und als Ausdruck einer Mentalität zu sehen ist, die unter dem Eindruck der apokalyptischen Visionen gestanden hat. Sie waren nicht französisch, spanisch, englisch, deutsch oder italienisch, sondern ekklesiastisch christlich und haben gemeinsame Phänomena erfaßt, die ikonisch in der christlichen Welt zwischen Morgen- und Abendland fest gehalten worden sind und Zeugnis einer Frömmigkeit und Religiosität liefern, die man heute kaum mehr in der Lage ist zu begreifen.[17]

Piotr O. Scholz

Crossroad Of Culture. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler, edited by Hans-Jürgen Feulner, Elena Velkovska, Robert F. Taft, S.J. (Orientalia Christiana Analecta 260). Rom: Pontificio Istituto Orientale 2000, 744 Seiten, ISBN 88-7210-325-8

Anläßlich ihres sechzigsten Geburtstags erhielt die Ordinaria für Liturgiewissenschaft an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen Gabriele Winkler – dort lehrt sie seit 1992 – eine umfangreiche Festschrift, an der sich 30 Kollegen aus Europa und den Vereinigten Staaten von Amerika mit Beiträgen zur orientalischen Liturgiegeschichte, zur Patristik, zur Kirchengeschichte beteiligt haben. Es ist nicht möglich, in einer Rezension alle Aufsätze zu würdigen, so daß die Auswahl der hervorgehobenen Abhandlungen eher den subjektiven Interessen des Rezensenten entspricht als dem wissenschaftlichen Ertrag der jeweiligen Beiträge.

Die Herausgeber skizzieren eingangs (S. 11-29) den ungewöhnlichen Weg der Jubilarin, vom heimatlichen München über Rom nach Frankreich, Griechenland, Oxford bis nach Collegeville/Minnesota (1977-1992). Immer waren es jedoch das Pontificio Istituto Orientale und seine Bibliothek, die die Liturgiehistorikerin und Orientalistin anzogen, so daß es nicht verwundert, daß die ihr gewidmete Festschrift in der berühmten Reihe dieses Instituts erscheint. Die von ihrem Assistenten H.-J. Feulner, nunmehr Professor in Wien, zusammengestellte Bibliographie (S. 31-42) beginnt im Jahr 1970 mit einem Aufsatz in den Würzburger *Ostkirchlichen Studien.*

Entsprechend den wissenschaftlichen Interessen der Jubilarin nimmt die armenische Liturgiegeschichte den größten Anteil in dieser reichhaltigen Aufsatzsammlung ein. A. Drost-Abgarjan und H. Goltz (S. 193-249) eröffnen die Riege der Armenologen mit einer armenischen Übersetzung des Hymnos akathistos aus einer Druckausgabe des späten 18. Jh. Der armenische Text wird ediert, übersetzt und kommentiert sowie lexikographisch erfaßt. Dieses armenische »Große Horologion« stammt aus Konstantinopel und steht im Zusammenhang mit einem damaligen gezielten armenischen Interesse an der byzantinisch-orthodoxen liturgischen Tradition. M. D. Findikyan (S. 283-314), der durch mehrere Beiträge zu armenischen liturgischen Kommentaren hervorgetreten ist, untersucht die Entstehung und Entwicklung des Offiziums, das als Hora prima gekennzeichnet werden kann (arewagali žam) mit den Psalmen 99, 62-63, 22, 142, 45, 69, 85 sowie vier Hymnen von Nerses Šnorhali. Er verfolgt die Genese des Offiziums bis zum 7.-8. Jh. und zieht liturgische

17 Dazu ausführlich: Peter Dinzelbacher, Angst im Mittelalter. Teufels-, Todes- und Gotteserfahrung: Mentalitätsgeschichte und Ikonographie, Paderborn u. a. 1996.

Kommentare, u. a. von Xosrov Anjewac'i, heran. E. Renhart (S. 591-601) behandelt einen Gebetseinschub in der jüngeren armenischen Redaktion der Basilius-Anaphora auf der Grundlage von vier armenischen Handschriften vom 13.-15. Jh. und führt Parallelstellen aus der griechischen Jakobus-Liturgie an. In Anknüpfung an frühere Arbeiten von G. Winkler geht Ch. Renoux (S. 603-618) auf den Text des Gloria in excelsis in der armenischen Tradition ein und verfolgt die literarischen Bezeugungen vor allem in liturgischen Kommentaren. R. W. Thomson (S. 693-703) untersucht den Einfluß des Diatessaron des Ephrem auf eine armenische Homilie auf die Passion Christi, die Eliše zugeschrieben wird. Schließlich beleuchtet B. L. Zekiyan die Gründung einer Ideologie des christlichen Armenien in der Epoche der Kämpfe zwischen Byzanz und dem Iran der Sasaniden vom 5.-7. Jh.

Der byzantinische Bereich erweist sich als nicht weniger vertreten. Hier sei zunächst G. Bertonière (S. 89-149) genannt, der vier liturgische Kanones des Jerusalemer Patriarchen Elias II. (2. Hälfte des 8. Jh.) für Sonntage der Fastenzeit ediert. Die Akrostichides in diesen Kanones zeigen, daß keine zweite Ode vorhanden war. H. Brakmann (S. 151-172) zeichnet die Herkunft des Festes der Begegnung (2. Februar) in Jerusalem nach und benutzt dabei Nachrichten aus Egeria, Hesychios sowie Kyrillos von Skythopolis (Vita Theodosii) im Zusammenhang mit einer Klostergründerin namens Hikelia. A. Gerhards beschäftigt sich mit Akklamationen im Eucharistiegebet (S. 315-329), während S. Gero auf die Geschichte des Ikonoklasmus eingeht (S. 331-343). G. M. Hanke behandelt die wichtige Frage des Aufbaus des Odenkanons nach den verschiedenen griechischsprachigen Kirchenordnungen und schließt die musikhistorischen Untersuchungen O. Strunks ein (S. 345-367). S. Janeras (S. 395-403) hebt Erwähnungen des Ritus des »Großen Einzugs« während der Liturgie bei Johannes Chrysostomos hervor. St. Parenti (S. 543-555) deutet den immer noch rätselhaften Begriff μεσῴδιον als eine Art Prokeimenon unter Heranziehung des armenischen Mesedi. Th. Pott (S. 557-289) verbindet die monastischen und die liturgischen Implikationen der Reformen im studitischen Kreis des 8.-9. Jh. Bei der Anführung von Sammlungen von nach Gattungen getrennten Hymnen vor der studitischen Reform (S. 565) wäre es richtiger, vom Sticherokathismatarion zu sprechen als von Sammlungen für Stichera und Sammlungen für Kathismata, die in dieser getrennten Form wahrscheinlich nie existiert haben. R. F. Taft gibt ein anschauliches Beispiel in Vergleichender Liturgie (S. 675-692), wenn er eine Form des liturgischen Psalmengesangs βηματίκιον auf der Grundlage der Narratio der Väter Johannes und Sophronios aus dem 6.-7. Jh. mit liturgischen Begebenheiten im Koptischen, Syrischen und Georgischen deutet und auf die hagiopolitische Tradition verweist. E. Velkovska (S. 705-716) untersucht die zwölf Prokeimena am Morgenoffizium im berühmten Euchologion Barb. gr. 336 aus der 2. Hälfte des 8. Jh. Diese Texte werden in den ersten Wochen der Fastenzeit benützt.

Aus dem syrischen Bereich seien wenigstens die Namen der Beitragenden erwähnt: L. Abramowski, S. Brock, A. Heinz. Kh. Samir reiht sich unter die Gratulanten mit einem Aufsatz zur koptisch-arabischen Liturgie (S. 619-655) ein.

Die Festschrift für G. Winkler stellt einen Markstein in der liturgiewissenschaftlichen Forschung dar, auch dadurch, daß eine Reflexion über den Ertrag der letzten Jahrzehnte und ein Vergleich zwischen den Methoden in einigen Beiträgen angestellt wird, und dies nicht nur, wie im Fall von M. Johnson, über die durch die Jubilarin selbst erzielten Ergebnisse zu den Problemen der Anaphora und der Epiklese (S. 405-442). In diesem Rahmen ist auch die Abhandlung des Mitherausgebers, H.-J. Feulner, zu nennen, der Grundsätzliches zu den Editionen orientalischer Anaphoren schreibt (S. 251-282). Hier bietet Feulner zunächst ein vorläufiges Verzeichnis der bisher edierten Texte mit Bibliographie, in welchem das syrische, das armenische und das georgische Material erfaßt wird. Dieser Beitrag steht im Zusammenhang mit der Fortführung der Arbeiten an der Reihe Anaphorae Orientales.

Christian Hannick

Ludmila Hanisch

Die Nachfolger der Exegeten

Deutschsprachige Erforschung des Vorderen Orients in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts

2003. XII, 235 Seiten, br
ISBN 3-447-04758-5
€ 58,– (D) / sFr 99,–

Zunächst aus theologischem Erkenntnisstreben heraus entwickelt, wird die deutschsprachige Orientforschung im Laufe des 19. Jahrhunderts Teil der neuzeitlichen Universität. Das Buch zeigt, auf welche Weise die Disziplin auf der Folie sprach- und geisteswissenschaftlicher Prämissen, Methoden und Ziele an Kontur gewinnt.

Die Blütezeit der Beschäftigung mit Vorderasien vor dem Ersten Weltkrieg erklärt sich auf dem Hintergrund der kolonialen Ambitionen des Deutschen Kaiserreichs. Sie geht einher mit weiteren Differenzierungen, jedoch kaum mit Revisionen der Problemstellungen.

Der Rückzug in die Studierstube nach der ephemeren Kolonialperiode, die Einschränkungen während der wirtschaftlichen Probleme in der Weimarer Republik, die Restriktionen während des „Dritten Reichs" und die Anforderungen durch den Zweiten Weltkrieg werden mit Hilfe unveröffentlichter Materialien aus Archiven und Gelehrtennachlässen rekonstruiert und illustriert.

Ein biographischer Anhang informiert über die Personen, die den Vorderen Orient während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu ihrem Spezialgebiet gemacht haben.

Gritje Hartmann

Wilhelm Tzewers: Itinerarius terre sancte

Einleitung, Edition, Kommentar und Übersetzung

(Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins 33)

2003. Ca. 456 Seiten, Ln
ISBN 3-447-04794-1
ca. € 74,– (D) / sFr 125,–

Pilgerreisen nach Jerusalem und Palästina fanden das gesamte Mittelalter hindurch statt. Im 14. und 15. Jahrhundert jedoch kam es zu einer besonderen Blütezeit, und aus dieser Zeit sind auch die meisten Pilgerberichte überliefert. Hier wird die kritische Edition des Berichts von Wilhelm Tzewers/Textoris vorgelegt, der seine Reise im Jahr 1477/78 und das Heilige Land beschreibt. Sie umfasst den lateinischen Originaltext, eine deutsche Übersetzung und einen ausführlichen Sachkommentar. Letzterer untersucht die Quellen des Berichts, identifiziert die erwähnten Orte und Gebäude und spürt der Entwicklung der Traditionen der heiligen Stätten Palästinas nach. Diese exemplarische Analyse ist angesichts des Mangels an verlässlichen Textausgaben und Quellenstudien auch für die Beschäftigung mit anderen zeitgenössischen Texten aufschlussreich.

HARRASSOWITZ VERLAG · WIESBADEN
www.harrassowitz.de/verlag · verlag@harrassowitz.de